

أصول الفقه الإسلامي

المقدمة النظرية بالأصول وأدلة الأحكام
وقواعد الاستنباط

لأستاذ الدكتور

محمد طه مصطفى

رئيس قسم الشريعة بجامعة الإسكندرية سابقاً
ورئيس قسم الشريعة بجامعة بيروت العربية



الدار الجامعية

جامعة الإسكندرية



أصول الفقه الإسلامي

المجلد الأول

المقدمة التعريفية بالأصول وأدلة الأحكام
وقواعده الاستنباط

للاستاذ الدكتور

محمد طه سبكي

رئيس قسم الشريعة بجامعة الإسكندرية سابقاً
ورئيس قسم الشريعة بجامعة بيروت العربية

الدار الجامعية

الطباعة والنشر

منبع، ص. ١٢٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

”وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ“

• النحل • ٨٩ •

”مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ“

• حديث شريف •

الصفحة	الموضوع
١٩	التقديم
٢٣	فاتحة الكتاب
٢٧	المقدمة في التعريف بأصول الفقه ، وبيان موضوعه ونشأته ، وطرق التأليف فيه ، والفاية منه
٢٧	التعريف . معنى أصول . معنى الفقه لغة
٢٩	الفقه في الاصطلاح . شرح التعريف
٣٢٠	تعريف علم أصول الفقه وشرحه
٣٥	كيف تكونت قواعد أصول الفقه
٣٧	موضوع أصول الفقه
٣٨	الأدلة الكلية والتفصيلية والأحكام الكلية والجزئية وموضوع بحث الأصولي والفقيه منها
٤١	نشأة أصول الفقه وتدرجها
٤٩	تدوين علم أصول الفقه وأول من ألف فيه
٥١	طرق التأليف في علم الأصول
٥١	طريقة المتكلمين أو الشافعية
٥٢	طريقة الفقهاء أو الحنفية
٥٣	أمثلة من الكتب المؤلفة في كل من الطريقتين
٥٥	الكتب التي جمعت بين الطريقتين
٥٦	الفاية المقصودة من علم أصول الفقه
٥٧	دفع الشبه التي أثيرت حول فائدة دراسته الآن
٦٢	تعريف الدليل عند الأصوليين
٦٤	التعريف بالحكم عند الأصوليين
٦٦	اختلاف العلماء في عمل الأدلة هل هي مثبتة الأحكام أو كاشفة عنها
	وبيان الحق فيه
٦٨	الدليل والحكم في اصطلاح الفقهاء
٧١	القسم الأول « في الأدلة »
٧١	مقدمة تمهيدية في بيان الأدلة اجمالاً

الصفحة	الموضوع
٧٤	تنوع الأدلة الى عقلية وعقلية
٧٥	تسمية الأدلة بالاصول والمصادر وتحقيق الحق في ذلك
٧٦	هذه الأدلة لا تنافي قضايا العقول
٨١	المجلد الأول الكتاب أو القرآن
٨٤	التعريف به عند الاصوليين . شرح التعريف
٨٨	ما يثبت به القرآن
٨٩	القراءة غير المتواترة وآراء الفقهاء في الاستدلال بها
٩٠	طريقة نزول القرآن والسفر في ذلك
٩٣	ترتيب الآيات والسور
٩٤	كتابة القرآن بعد عصر الرسالة
٩٧	اعجاز القرآن
١٠١	وجوه اعجاز القرآن
١٠٥	حجية الكتاب ومربته بين الأدلة
١٠٥	دلالة القرآن على الأحكام . وتنوعها الى قطعية . وظنية والفرق بينهما
١٠٧	بيان القرآن للأحكام . اجمالي وتفصيلي وامثلة كل منهما
١١٠	حكمة الأجمال والتفصيل
١١٠	الأمور التي يستعين بها المستنبط على بيان مراد الشارع .
	السنة الشارحة
١١١	المأثور عن الصحابة . واسباب النزول
١١٣	معرفة عادات العرب عند النزول
١١٤	اسلوب القرآن في بيان الأحكام
١٢٠	المجلد الثاني « السنة »
١٢٠	التعريف بها لغة واصطلاحاً
١٢١	أنواع السنة المنقولة عن الرسول
	القولية والفعلية والتقريبية
١٢٤	تحديد المراد بالسنة التي يستدل بها
١٢٦	هل تستقل السنة بالاثبات الأحكام
١٢٦	أنواع السنة التشريعية بالنسبة للقرآن
١٢٧	السنة المؤكدة والشارحة
١٢٨	السنة المستقلة

المصنعة	الموضوع
١٣٠	حجية السنة
١٣٠	الدليل من القرآن
١٣١	اجماع الصحابة
١٣٢	دلالة المقول على حجية السنة
١٣٣	شبه المنكرين لحجية السنة والرد عليها
١٣٤	دعوى من يقول ان السنة لا تقبل الا اذا وافقت القرآن والرد عليه
١٣٧	انواع السنة باعتبار سندها
١٣٩	السنة المتواترة
١٤١	انواع التواتر لفظي ومعنوي
١٤٣	حكم السنة المتواترة
١٤١	السنة المشهورة
١٤٤	حكم السنة المشهورة
١٤٤	سنة الاحاد وحكمها
١٤٥	حجية اخبار الاحاد
١٤٧	موقف الصحابة من اخبار الاحاد
١٤٨	نماذج عن بعض الصحابة في التثبت من صحة الحديث
١٥١	الرد على من ادعى ان هذه طرق للعمل بالحديث
١٥٤	موقف الائمة من احاديث الاحاد
١٥٤	شروط الحنفية للعمل بها
١٥٧	مناقشتهم في بعض الشروط
١٥٨	مذهب المالكية
١٥٩	مذهب الشافعية
١٥٩	مذهب الحنابلة
١٦٠	مرتبة السنة من الكتاب
١٦٢	الدليل الثالث « الاجماع »
١٦٣	التعريف وشرحه
١٦٤	اتفاق الاكثر والاراء فيه
١٦٦	الاختلاف في مسألة على رابين هل يكون اجماعا عليهما ؟
١٦٨	امكان الاجماع وحجيته
١٦٩	الاراء في حجية الاجماع وسند كل راي ومناقشة تلك الاراء

المصنف	الموضوع
١٧٣	راي الامامية في الاجماع
١٧٥	راي الظاهرية فيه
١٧٦	راي الجمهور وأدلتهم
١٨١	راي منسوب الى الامام احمد
١٨٣	انواع الاجماع صريح وسكوتي
١٨٤	موقف الفقهاء من الاجماع السكوتي
١٨٦	وقوع الاجماع
١٩٢	سند الاجماع
١٩٥	اثر الاجماع في سنده
١٩٨	نقل الاجماع
٢٠٠	التلخيص الرابع : القياس
	تمهيد
٢٠١	تعريف القياس
٢٠٢	منشأ الاختلاف في تعريف القياس
٢٠٣	التعريف المختار للقياس
٢٠٥	امثلة للقياس
٢٠٧	حجية القياس
٢٠٨	ادلة نفاة القياس والرد عليها
٢١	ادلة المثبتة للقياس من القرآن
٢١٢	أدلتهم من السنة
٢١٤	آثار الصحابة في ذلك
٢١٥	الاستدلال بالمعقول
٢١٦	هل القياس دليل عام ؟
٢١٨	اتواع القياس
٢١٨	تقسيمه الى جلي وخفي
٢١٩	تقسيمه الى اولوي ومساو وادنى
٢٢٠	مناقشتهم فيما سموه قياس الأدنى
٢٢١	اركان القياس
٢٢٢	شروط صحة القياس
٢٢٣	شروط حكم الأصل

الصفحة	الموضوع
٢٢٦	اختصاص الحكم بالأصل وبم يشيت ؟
٢٣٠	شروط الفرع
٢٣٢	العلة تعريفها
٢٣٣	اطلاقاتها وتوضيح ذلك بالأمثلة
٢٣٦	موقف الأصوليين من التعليل بالحكمة
٢٣٦	آراؤهم في ذلك
٢٣٧	مناقشتهم في دعوى عدم وجود التعليل بها وإببات ذلك من القرآن والسنة وتطبيقات الفقهاء من الصحابة وأصحاب المذاهب
٢٤١	بيان السر في منع الأصوليين من التعليل بالحكمة واتفاقهم على التعليل بالأوصاف الظاهرة
٢٤٣	تعريفهم للعلة
٢٤٤	شروط العلة عندهم
٢٤٨	مسالك العلة
٢٤٩	المسلك الأول ، النص
٢٥٢	المسلك الثاني الأيماء
٢٥٣	المسلك الثالث الإجماع
٢٥٤	المسلك الرابع السير والتقسيم
٢٥٧	المسلك الخامس : المناسبة
٢٦٠	أنواع الاجتهاد في العلة
٢٦٠	تخريج المناط « العلة »
٢٦١	تحقيق المناط
٢٦٢	تنقيح المناط
٢٦٤	حكم القياس « صفته الشرعية »
٢٦٥	أهلية القياس
٢٦٧	الأدلة المختلف فيها
٢٦٩	تمهيد في بيان أن الأدلة السابقة غير كافية وتحتاج الى مزيد
٢٧٠	البحث الأول في الاستحسان معناه في اللغة
٢٧١	تاريخ الاستحسان والنزاع فيه وسببه
٢٧١	انكار الشافعي له
٢٧٥	تعريف الحنفية للاستحسان - جملة من تعريفاتهم

الصفحة	الموضوع
٢٧٦	التعريف المختار
٢٧٧	المراد بالقياس المقابل للاستحسان
٢٧٨	رجوع الاستحسان الى الاستثناء في القرآن والسنة
٢٧٩	الصحابة والاستحسان
٢٨٠	الشافعية والاستثناء من القواعد حقيقة الخلاف في الاستحسان
٢٨١	انه في مجرد دعواه
٢٨٢	انواع الاستحسان عند الحنفية
٢٨٢	الأول : الاستحسان بالقياس الخفي
٢٨٤	الثاني : الاستحسان بالنص
٢٨٦	الثالث الاستحسان بالإجماع
٢٨٧	الرايم الاستحسان بالضرورة ورفع الحرج
٢٨٨	الخامس : الاستحسان بالمصلحة التي لم تبلغ حد الضرورة
٢٨٩	السادس : الاستحسان بالعرف
٢٩٠	تتمة في ان اكثر صور الاستحسان ترجع الى الاستثناء من القواعد
٢٩١	الاستحسان عند المالكية يرجع الى الاستثناء
٢٩٢	أهمية الاستحسان
٢٩٢	الفرق بين القياس والاستحسان
	المبحث الثاني
٢٩٤	في المصالح المرسلة
٢٩٥	تعريف المصلحة والمراد بها في التشريع الاسلامي
٢٩٦	الحاجة الى العمل بالمصلحة
٢٩٧	اقسام المصالح
٢٩٨	المصالح المعتبرة
٢٩٩	المصالح المنانة
٣٠٠	المصالح التي لم يرد دليل خاص باعتبارها او نائها
٣٠١	حجية المصالح المرسلة
٣٠١	الآراء في ذلك
٣٠٣	ادلة اعتبار المصالح
٣٠٥	ادلة المنكرين لحجيتها والرد عليها

الموضوع	الصفحة
اهمية المصالح المرسلة	٣٠٩
الفرق بين المصالح المرسلة والمستحسن	٣١٠
المبحث الثالث في سد الدرائع	٣١٢
التعريف بها	٣١٢
امثلتها من القرآن والسنة	٣١٣
موقف الحلأ من سد الدرائع	٣١٦
انواع الدرائع المتفق عليها والختلف فيها	٣١٧
تحديد موضع النزاع	٣١٩
وضع الدرائع بين الأدلة	٣٢١
القيود في اعتبار سد الدرائع	٣٢٢
المبحث الرابع في العرف	٣٢٥
المراد بالعرف	٣٢٥
انواعه : قولي وعلمي	٣٢٥
المعام . والخاص	٣٢٧
الفرق بين العرف والاجماع	٣٢٨
حجية العرف	٣٢٩
موقف الصحابة من العرف	٣٣١
الأئمة والعرف	٣٣٢
هل العرف دليل مستقل ؟	٣٣٥
مربة العرف بين الأدلة	٣٣٥
مخالفة العرف للنص والتخصيص به	٣٣٦
نوع النصوص التي يخصصها العرف	٣٣٧
مدى سلطان العرف . وظهوره كلما قلت النصوص	٣٣٨
العرف وتطبيق الأحكام	٣٣٨
العرف وتفسير النصوص	٣٤٠
العرف والترجيح	٣٤٠
تغير الأحكام بتغير العرف	٣٤١
تلخيص لعمل العرف في فقه الاسلام	٣٤٣
مركز العرف في التشريعات الوضعية تطور العمل	٣٤٤
به وضيق دائره كلما زاد التشريع	

الصفحة	الموضوع
٣٤٥	الشروط لاعتباره
٣٤٧	الموازنة بين وضعه في الفقه الاسلامي والقوانين الوضعية
٣٤٩	المبحث الخامس في الاستصحاب
٣٥١	تعريفه وبيان أنه لا يثبت حكما جديدا
٣٥٣	انواع الاستصحاب
٣٥٥	موضع الخلاف وآراء العلماء فيه وادلتهم
٣٥٩	الفروع المبنية على الاستصحاب
٣٥٩	المبحث السادس : في شرع من قبلنا
٣٤٧	الداعي لبث الأصوليين فيه
٣٦٢	انواع الشرائع السابقة وبيان النوع المختلف فيه
٣٦٥	الآراء في اعتباره وبيان أن هذا الخلاف لا حقيقة له
٣٦٩	المبحث السابع في أقوال الصحابي وموقف الأئمة منه
٣٧٢	انواع أقوال الصحابة وموضع الخلاف بين الأصوليين
٣٧٢	الآراء في حججه وادلتها
٣٧٣	مناقشة هذه الأدلة
٣٧٤	رأينا في هذا الموضوع
	القسم الثاني
٣٧٨	في القواعد التي يتوقف عليها استنباط الأحكام من الأدلة
٣٧٩	القواعد اللغوية أو الدلالات - الدلالة وانواعها
٣٨٠	تقسيم الأصوليين للألفاظ بالنسبة لمعانيها
٣٨٢	التقسيم الأول باعتبار وضع اللفظ للمعنى
٣٨٤	الخاص - تعريفه
٣٨٥	حكم الخاص - أي اثره الثابت به
٣٨٨	انواع الخاص
٣٨٨	الأمر
٣٨٩	تعريفه - صيغته
٣٩٠	موجب الأمر وآراء الفقهاء فيه وادلتهم
٣٩٣	اثر الاختلاف في موجب الأمر في الاستنباط
٣٩٤	الأمر الوارد بصدد الحظر
	آراء العلماء فيه والمختار منها

الموضوع

الأمر وإفادته التكرار للملحوظ	٣٩٦
الآراء فيه والأدلة والترجيح	
الأمر المطلق وإفادته الغورية الآراء فيه والأدلة والترجيح	٣٩٩
النهى . تعريفه . صيغته	٤٠١
موجبه . الآراء فيه	٤٠٢
النهى وإفادته التكرار والغورية	٤٠٣
أثر النهى في المنهيات	٤٠٣
أنواع المنهى عنه ودرجات النهى في كل نوع	٤٠٤
ما يفيد النهى في كل درجة	٤٠٥
المطلق والمقيد	٤٠٨
التعريف بهما . حكم المطلق وأمثله	٤٠٩
حكم المقيد وأمثله	٤١١
حمل المطلق على المقيد	٤١٢
الآراء في ذلك . . وصور الإطلاق والتقييد	٤١٣
تفصيل هذه الصور وبيان مواضع الوفاق والخلاف	٤١٤
العام . تعريفه	٤٢٠
صيغ العموم	٤٢١
الجمع المعرف بال أو بالإضافة	٤٢٢
المفرد المعرف أو بالإضافة	٤٢٣
الأسماء الموصولة وأسماء الشرط	٤٢٤
أسماء الاستفهام . النكرة في سياق النفي	٤٢٥
القرائن التي تفيد عموم النكرة في غير النفي	٤٢٦
كل وجميع	٤٢٧
أنواع العام	٤٢٨
دلالة العام والاختلاف في قطبيتها وطنيتها	٤٢٩
أدلة الرايين وثمرة الاختلاف	٤٣٠
تخصيص العام	٤٣٢
تعريفه . المخصصات عند غير الحنفية	٤٣٣
مذهب الحنفية في التخصيص وشروط المخصص	٤٣٧
رأينا في هذا الخلاف	٤٣٩

الصفحة	الموضوع
٤٤٣	العام الوارد على سبب خاص
٤٤٦	المشترك
٤٤٧	اسباب وجود الالفاظ المشتركة
٤٤٩	حكم المشترك والآراء فيه
٤٥١	الأدلة ومناقشتها
٤٥٤	التقسيم الثاني للفظ باعتبار استعماله
٤٥٤	الحقيقة - تعريفها
٤٥٥	المجاز - بم يعرف به كل منهما
٤٥٦	حكم الحقيقة والمجاز
٤٥٧	الصريح والكتابة
٤٥٩	التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه
٤٦٠	أقسام واضح الدلالة عند الحنفية
٤٦١	الظاهر تعريفه
٤٦٢	النص تعريفه وأمثلة اجتماعه مع الظاهر
٤٦٤	مثال أفراد النص
٤٦٥	المفسر - تعريفه - أمثلته
٤٦٦	المحكم تعريفه - أمثلته
٤٦٧	أمثلة تعارض هذه الأنواع
٤٦٩	التأويل تعريفه
٤٧٠	التأويل الصحيح وبم يشقق
٤٧١	التأويل القريب وأمثلته
٤٧٢	التأويل البعيد وأمثلته والخلاف فيها
٤٧٤	أقسام الخفاء
٤٧٥	الخفى تعريفه طريق إزالة الخفاء فيه
٤٧٧	المشكل تعريفه أمثلته وبم يزال الأشكال
٤٧٩	المجمل تعريفه أسباب الأجمال
٤٨٠	حكم المجمل
٤٨١	المتشابه - المراد به وأمثلته
٤٨٢	حكمه والآراء فيه
٤٨٤	تقسيم الشافعية ومن وافقهم

الصفحة	الموضوع
٤٨٧	التقسيم الرابع للأنفال باعتبار كيفية دلالتها
٤٨٨	مسالك الحنفية في التقسيم
٤٨٩	عبارة النص تعريفها وامثلتها
٤٩١	إشارة النص تعريفها وامثلتها
٤٩٥	دلالة النص
٤٩٨	اقتضاء النص
٥٠٠	ترتيب هذه الأنواع في القوة وامثلة ذلك
٥٠٤	مسالك غنى الحنفية في التقسيم
٥٠٤	دلالة النطوق
٥٠٥	دلالة المفهوم
٥٠٦	مفهوم الموافقة
٥٠٧	مفهوم المخالفة
٥٠٧	أنواع مفهوم المخالفة
٥٠٧	مفهوم الصفة
٥٠٨	مفهوم الشرط
٥٠٩	مفهوم النافية
٥٠٩	مفهوم العدد
٥١١	مفهوم اللقب
٥١٣	مفهوم المخالفة بين المثبتين والنافيين
٥١٤	شروط اعتباره عند المثبتين
٥١٥	أدلة المثبتين
٥١٧	وجهة النافين له
٥٢٩	الناقضة والترجيح
٥٢٣	مقاصد التشريع العامة
٥٢٤	أقسام المقاصد
٥٢٥	الضرورة والأحكام التي شرعت لإيجادها والمحافظة عليها
٥٢٧	الحاجيات والأحكام المشروعة لأجلها
٥٢٨	التحسينات وما شرع لأجلها
٥٣٠	ترتيب هذه الأنواع وأيهما يقدم عند التعارض
٥٣٤	تعارض الأدلة - تعريفه - وشرح التعريف

الموضوع	الصفحة
التعارض المراد للاصوليين هو الظاهري	٥٣٥
شروط التعارض	٥٣٦
أمثلة التعارض	٥٣٧
طرق دفع التعارض عند الحنفية	٥٣٩
البحث عن التاريخ أولا	٥٤٠
الترجيح بين الظننين ، معنى الترجيح	٥٤٠
المرجحات والجمع بين الدليلين	٥٤١
طرق الجمع	٥٤٢
تعارض الاقيسة	٥٤٥
النسخ	٥٤٧
تعريفه وسبب الاختلاف	٥٤٨
الفرق بين النسخ والبداء	٥٤٩
الفرق بين النسخ والتخصيص	٥٤٩
حكم النسخ	٥٥٠
حكمة النسخ	٥٥١
محل النسخ	٥٥٣
شروط النسخ المتفق عليها	٥٥٤
شروطه المختلف فيها	٥٥٥
وجوه النسخ	٥٥٦
الأدلة التي ينسخ بمضها بمضا	٥٥٨
أنواع المنسوخ من الكتاب مناقشة الأصوليين في ذلك	٥٦٥
طرق معرفة النسخ	٥٦٨

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

حينما بدأت وضع أصول هذا الكتاب على هيئة مذكرات من سنوات خلت لم أحدها له زمناً معيناً ينتهي فيه ، لأن قيمة الكتاب لا تقاس بوقت تحضيره ، ولا بعدد صفحاته ، وإنما توزن الكتب بمقدار الجهد الذي يبذل فيها لتكون مفيدة للعلم فائدة جديدة .

والكتابة في أصول الفقه ليست بالأمر الهين ، ولا هي ميسرة لكل من أرادها ، لأن فائدته التي قصدت به أول الأمر كانت تضييع بين تمصيات أتباع المذاهب في عصور التقليد وأساليبهم التي حار فيها المتخصصون فضلاً عن غيرهم .

ولقد كان أمامي حين عزمت على الكتابة فيه طريقتان :

أولاهما : أن أكتب مذكرات دراسية تكون في مستوى طلاب الحقوق لأنها المرجع الوحيد لهم في دراستهم لهذه المادة ، وهذا يقتضي الاختصار والاكتفاء بما هم في حاجة إليه .

وثانيتهما : أن أكتب كتاباً لا أتقيد فيه بشيء غير توضيح الأصول في

ذاتها وإخراجها للناس في ثوب جديد أحكم في المسائل المختلف فيها كتاب الله وسنة رسوله وهما أساس التشريع الإسلامي أصوله وفروعه ، ثم ما أثر عن أصحاب رسول الله في موضع الخلاف لأنهم القدوة في تطبيق شريعة الله بعد الرسول الأمين الذي بلغ الرسالة ، ووضع ما خفي فيها بالهام الله مضيئاً إلى ذلك أحياناً المأثور عن الأئمة المجتهدين أصحاب المذاهب الفقهية الذين قام أتباعهم بالتأصيل لمذاهبهم .

ويعد تردد بين الطريقتين اخترت الطريقة الثانية - بتوفيق الله - مع ما فيها من مشقة بالغة لاعتقادي أن نفعها أعم لا يقتصر على طائفة من أخرى .
فتوكلت على الله واستغنت به سبعمائة .

ويعد أن قطعت شوطاً كبيراً في الكتابة توقفت لأمر خارجة عن إرادتي .

وكان في نيتي ألا أخرج هذه البحوث في كتاب حتى يكتمل عقد ما غير أنني وجدت بعض الأيدي قد امتدت إلى هذا المكتوب شرقت به وغربت في الوطن العربي ، فتقلعت به إلى أكثر من جامعة عربية .

لذلك رأيت إخراج هذا القدر مطبوعاً لأحافظ على نسبه أولاً كيلا يندجه المدعون مع طول الزمن .

وليكون ذلك حافظاً لمعني على إتمام الكتاب - بمون الله - ثانياً .

فإلى طلاب الأصول الباحثين عنها جليلة خالصة من التقيد والتعصب أقدم الجزء الأول من كتابي مشتملاً على أهم موضوعاته . وهي المقدمة التمهيدية به

والتأويل له ، وأدلة الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها ، وقواعد الاستنباط
واجباً أن أكون قد وفقت فيما سطرته فيه ، سائلاً المولى القدير أن يحمله من
العلم النافع خالصاً لوجهه الكريم حتى يكون ذخيرة لصاحبه يوم لا ينفع مال
ولا بنون إنه على ما يشاء قدير وهو حسينا ونعم الوكيل .

بيروت يوم الجمعة ١٠ من شوال ١٣٩٤ هـ

٢٥ من أكتوبر « تشرين أول » ١٩٧٤ م

المؤلف

محمد مصطفى شلبي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فاتحة الكتاب

الحمد لله الذي أتول الكتاب بالحق والميزان ليقوم الناس بالقسط ، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء وسيد الأصفياء محمد بن عبد الله المبعوث رحمة للعالمين بشريعة بحكمة سمحة بيضاء قوامها اليسر بالناس ورفع الحرج عنهم ، وغايتها تحقيق مصالحهم وإقامة العدل بينهم. صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الأكرمين ومن اقتدى بهم وسلك سبيلهم إلى يوم الدين .

ونسألك اللهم هداية وتوفيقاً ، ونعوذ بك من أن تول القدم بعد ثبوتها على الطريق المستقيم ، أو ينصرف القلم عن الصواب ، أو يلتوي اللسان عن الحق ، أو تتطلع النفس إلى ما سواك ، فسيحانك لا حول لنا ولا قوة إلا بك عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير .

أما بعد : فإن العلي القدير الذي رضى لنا الإسلام ديناً جعل شريعة الإسلام عامة « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً » ، وختم بها سلسلة الشرائع السماوية « ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم

التبيين ، « فبي شريعته المرتضاة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها » ومن يتبغ غير الإسلام ديناً قلن يقبل منه ، وأنزل كتابه تبياناً لكل شيء ، وأوحى لرسوله أن يبين للناس ما نزل إليهم ، وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم لعلهم يتفكرون .

فاجتمع بما أوحاه الله إلى رسوله ومن بيانه صلوات الله وسلامه عليه مجموعة من النصوص تتمثل فيها شريعة كاملة . من تمسك بها بعد عن الضلالة . يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسك بهما كتاب الله وسنتي » .

ولكن هذه النصوص على كثرتها لم تبين أحكام كل ما يحدث في مستقبل الأيام تفصيلاً ، فكان لابد من شيء آخر وراء النصوص ، يفصل ما أجملته ، ويحدد لكل واقعة حكمها الملائم ، فكان الاجتهاد الذي أقره رسول الله ودرّب عليه أصحابه الذين يحملون الأمانة من بعده ، وتبهم في ذلك في كل عصر طائفة من من الله عليهم بالفهم الدقيق ، والاجتهاد - كما سيأتي بيانه - وبذل الفقيه غاية جهده في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، وفيه إعمال للعقل ، والمقول متفاوتة والأفهام مختلفة ، فلو ترك الباب مفتوحاً أمام كل راغب لاختلطت الأمور ولما استقام أمر هذه الشريعة ، فكان من الضروري وضع قواعد للاجتهاد ترسم طريقته الصحيحة ، فوضع القائلون على تطبيق شريعة الله قواعد ضابطة تلقاها طلاب الفقه بالقبول عرفت « بأصول الفقه » . ومن هنا وجد علم جديد سمّي بعلم أصول الفقه حرص العلماء عليه وأولوه عنايتهم فثنا وزاد على مر الأيام حتى تبوأ مكانته وسط علوم الشريعة الأخرى ، وتميّز به الفقه الإسلامي عما سواه من كل فقه موضوع كما اعترف بذلك فقهاء القرون .

وعلم أصول الفقه من أم العلوم الشرعية لا يستغنى عنه طالب فقه أو قانون كما يحتاج إليه كل من ولي أمر تطبيقها ، فقواعده تثير الطريق أمامهم ، وقد فخرت المكتبة الإسلامية بعدد لا حصر له من المؤلفات فيه . متنوعة الأساليب ، ففيها المطول والمختصر ، والبسط والمقد ، والاستفادة منها ليست بالأمر الهين ، بل تحتاج إلى مران خاص وصبر وأناة . الأمر الذي اقتضى إعادة عرض مسائلة بطريقة سهلة .

ولقد سبقني إلى ذلك شيوخ فضلاء منهم من لقي ربه ، ومنهم من ينتظر ، كما أن منهم من بلغ الغاية أو قاربها ، ومنهم من لم يصل إلى شيء كبير يعتمد به . فشكر الله الأولين ، ووفق الآخرين إلى إعادة النظر فيها كتبوه ليقوموا معوجه

وكم كنت أود أن يتسع الوقت المخصص لدراسة هذا العلم لطلاب الحقوق حتى يستطيع القائم بتدريسه أن يعطيهم صورة أكثر وضوحاً مما ينكتف لهم منه في هذا الوقت القليل ، كما يتمكن من إشباع رغبتهم منه ، فعاجبتهم إليه لا تقل عن حاجة طلاب الفقه ، وبخاصة عندما يرو كل إليهم أمر تطبيق القوانين التي هي نصوص آمرة وأخرى ناهية ، فيها العام والخاص ، والطلق والتقييد ، وواضح الدلالة وخفيها ، وفيها السابق واللاحق ، ولا تخلو من وقوع التمارض بينها كما تختلف كيفيات دلالتها على معانيها ، ولها منطوق ومفهوم فيه الموافق والمخالف ، وأخيراً فيها نوع قصور عن الوفاء بأحكام ما يقع بين الناس ، وهو يحتاج إلى الوصول إلى الحكم لكل ما يمرض عليه من الوقائع ، ولن يستطيع ذلك إلا إذا كان ملماً بقواعد الدلالات وضوابط التمارض وطرق الترجيح ، ومعرفة المنطوق والمفهوم ومكانة كل منهما في العمل ، ومتى يلجأ إلى القياس وكيف يقيس إلى غير ذلك .

وهذا كتابي في أصول الفقه أقدمه لطلائي في صورته الأولى على هيئة

منسحرات أحاول فيها - بعون الله - تذليل ما صعب من هذا العلم وتقريبه
للأفهام بعبارة سهلة ، وتحقيق الحق في المسائل التي تحكم فيها التمسك المذهبي .
وقد رتبته على مقدمة وأربعة أقسام .

أما المقدمة : ففي مبادئه التي تصوره لطالبه بتعريفه وبيان نشأته
وتطور التأليف فيه ، وموضوعه ، والغاية منه مع المقارنة بينه وبين الفقه في
كل ذلك .

أما القسم الأول : ففي الأدلة « مصادر الأحكام » نبين فيه المصادر
المتفق عليها والمختلف فيها وموقف الأئمة أصحاب المذاهب الفقهية منها .

وأما القسم الثاني : ففي القواعد التي يتوقف عليها استنباط الأحكام
من الأدلة ، وهي قواعد لغوية ، وأخرى شرعية مع التعرض لبيان المقاصد العامة
من التشريع .

أما القسم الثالث : ففي الأحكام ، أقسامها ومحلها والمكلف بها وأهليته
وما يمرض لها .

أما القسم الرابع : ففي بحث الاجتهاد وشروطه وحكمه والتقليد
ومق يكون .

والله أسأل أن يحمله خالصاً لوجهه الكريم نافعاً بقدر ما بذلت فيه من جهد
فهو حسبتنا ونعم الوكيل .

القاهرة في غرة رجب سنة ١٣٨٦ هـ

١٥ من أكتوبر سنة ١٩٦٦ م

المؤلف

محمد مصطفى شلبي

المقدمة

في

التعريف بأصول الفقه وبيان موضوعه ، ونشأته وطرق التأليف فيه ، والفتاوى منه ، والفرق بينه وبين الفقه .

أصول الفقه : لفظ مركب من جزأين « المضاف والمضاف إليه » يتوقف بيان معناه على معرفة معنى جزئيه أصول وفقه ، ويختلف معناه تبعاً لاختلاف المراد منهما .

وهذه الكلمة لها معناها في لغة العرب ، وأهل الاصطلاح نقلوها إلى معانٍ آخر ملاحظاً فيها المعنى اللغوي ، فالأصول جمع أصل وهو في اللغة ما يثبت عليه غيره سواء كان البناء حسيّاً كبناء السقف على الجدران أو مضمونياً كبناء الحكم على دليله والمعلول على علته .

وفي الاصطلاح أطلق لفظ الأصل على عدد من المعاني نكتفي بذكر اثنين منها .

١ - الدليل : يقال : الأصل في تحريم القتل قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » بمعنى أن الدليل الدال على تحريم القتل هو هذه الآية .

والأصل في تحريم زواج المرأة على عمتها أو خالتها. قول رسول الله ﷺ لا تسكع المرأة على عمتها أو خالتها .. الحديث .

٢ - القاعدة : يقال : الأصل أن العام يعمل بعمومه حتى يرد ما يخصه والمطلق يعمل بإطلاقه حتى يرد ما يقيد ، وكما يقال : الأصل عند أبي حنيفة أن ما يعتقده أهل الزمة يتركون عليه . بمعنى أن القاعدة عنده ذلك .

وهذه المعاني لا يراد منها عند الاستعمال إلا معنى واحداً لأن ذلك شأن المشترك ، ولهذا لما أضيف إلى الفقه تعين أن يكون المراد به الدليل أو القاعدة^(١) فتكون أصول الفقه هي أدلة الفقه أو قواعده التي يتوقف عليها .

(١) والأصل بمعنى القاعدة يطلق في اصطلاح الشرعيين على نوعين . أصول هي قواعد الاستنباط يستعين بها الفقيه على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية . مثل الأمر للوجوب ، والنهي للتحريم ، والعام يعمل بعمومه حتى يجبي ما يخصه . وهي التي اشتهرت باسم أصول الفقه .

وأصول هي قضايا عامة ومبادئ كلية تصاغ في نصوص مسجزة تتضمن أحكاماً شرعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها مثل : اليقين لا يزول بالشك ، والمشفقة تجلب التيسير ، والظاهر يندفع الاستحسان ولا يوجب الاستحسان ، وأن تملق الأملاك بالأخطار بطل وتملق زوالها بالأخطار جائز ، وما شاكل ذلك .

يقول القرطبي للملكي في مقدمة كتاب الفروق : إن الشريعة الحمديدية انشئت على أصول وفروع وأصولها تسنان : أحدها للسمى بأصول الفقه ، وهو غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة من الألفاظ العربية خاصة وما يمرض تلك الألفاظ من التفسير والترجيح والقسم الثاني : قواعد كلية تقوية جليلة كثيرة العدد عظيمة المسددة مشتقة على أسرار أو تنوع وسكنت لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى ، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه وإن كان يشار إليها هنا على سبيل الأجمال ويبقى تفصيله لم يتحصّل . إل آخر كلامه . والكتب في هذا الفروع كثيرة منها كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأئمة لمر الدين عبد السلام الترمذي سنة ٦٦٠هـ وكتاب الفروق للقرطبي الترمذي سنة ٦٨٤هـ وكتاب القواعد لأن وجب الحنبلي الترمذي سنة ٨٧٩هـ وكتاب الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية لأبي الحسن الكوشى =

والفقه في اللغة : الفهم^(١) كما يقول الزغشري في أساس البلاغة ، والرازي في مختار الصحاح ، أو هو معرفة باطن الشيء والوصول إلى أعماقه كما يقول الراغب الأصفهاني في مفرداته ، فهي أخص من مطلق الفهم ، وقيل هو العلم^(٢) .

وفي الاصطلاح : هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية^(٣) .

= للتوفي سنة ٨٤٠ هـ ، وكتاب تأسيس النظر لديوسي للتوفي سنة ٨٤٠ هـ ، وكتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم المصري الحنفي للتوفي سنة ٩٨٠ هـ ، الأشباه والنظائر للسيوطي وغيرها كثير منها المطبوع والمخطوط .
وفي هذا يقول الشيخ محمد حسن الشطي الدمشقي الحنبلي للتوفي سنة ١٣٠٧ هـ في مقدمة كتابه : توفيق الراد النظامية لأحكام الشريعة الإسلامية : إن المصنفين من الفقهاء قد أوجعوا المسائل الفقهية إلى قواعد كلية كل منها ضابط وجامع لمسائل كثيرة . وقد أوصلها فقهاء الحنابلة إلى نحو ثمانمائة قاعدة .
(١) ومادته فقه مثثلة للثقاف . فهي بالكبر معناه فهم ، وبالفصح سبق غيره إلى الفهم ، وبالضم صار فقيهاً ، وتفقه طلب الفقه فتخصص به ، ومنه قوله تعالى « ليتفقهوا في الدين » وقول رسول الله « من رد الله به غيراً يفتقه في الدين » .
(٢) الأمدي في الأحكام ج ١ ص ٤ لم يرفض التسوية بين الفهم والعلم حتى يفسر الفقه بهما فقال : والأشبه أن الفهم منابر العلم ، إذ الفهم عبارة عن جودة الفهم من جهة تبيينه لاقتناس كل ما يرد عليه من المطالب وإن لم يكن للتصنف به علماً كالعلمي الفطن ، وأما العلم فالخيار في تعريفه أن يقال : العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصنف بها التمييز بين حقائق الماتية الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال تقيضه وعلى هذا فكل عالم فهم وليس كل فهم عالماً . ١٠٠ يتصرف .

وقد اختار الشوكلي في تعريف العلم : بأنه صفة ينكشف بها الطلوع الكشافاً تماماً .
إرشاد الفصول ص ٤ .

(٣) وعلى هذا يكون معنى أصول الفقه في اللغة ما يثبت على الفهم . أي أسس كل فهم تعلق بأي مفهوم . ومعناها في الاصطلاح ما يثبت على فهم خاص وهو فهم الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية .

شرح التعريف : المراد بالمعنى مطلق الإدراك الشامل للظن واليقين ، وليس المراد به التصديق اليقيني ، لأن أكثر مسائل الفقه ظنية .

والأحكام جمع حكم : ويراد به هنا إثبات أمر لآخر أو نفيه عنه ، ولا يصح أن يراد به الحكم باصطلاح الأصوليين وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تحذيراً ، ولا الحكم باصطلاح الفقهاء . وهو أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ، لأنه لو أريد به واحد منهما تكون كلمة الشرعية في التعريف لغواً لا فائدة فيها .

والشرعية المنسوبة إلى الشرع : إما مباشرة أو بواسطة الاجتهاد^(١) . لأن الشرع مصدرها : كقولنا : الحج واجب ، والزني حرام ، فتخرج الأحكام الحسية وهي التي تدرك بالحوس كقولنا : النار محرقة ، والشمس طالعة ، والأحكام العقلية وهي التي تدرك بالعقل كقولنا : الواحد نصف الاثنين ، والضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان . والتقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان .

واللفظية : كالفاعل مرفوع ، والمفعول منصوب .

العملية المتعلقة بما يصدر من الناس من أعمال . كالصلاة والصيام والبيع والأجارة والربا والرهن والوصية وما شبيها . فتخرج الأحكام الشرعية الأخرى المتعلقة بالاعتقاد كوجوب الإيمان بالله ووحدةانيته ، والتصديق بوجود الملائكة ، والإيمان بالرسول والكتب المنزل واليوم الآخر وما فيه من حساب يعقبه ثواب أو عقاب ، والمتعلقة بتهديب النفوس . من وجوب الوفاء بالوعد ، وحرمة الخلف فيه وحرمة البخل والكبر ووجوب الرضاء بقضاء الله وقدره ، فإن لكل منهما علماً خاصاً وهو علم التوحيد أو الكلام الأول ، وعلم التصوف أو الأخلاق للثانية .

(١) لأن المجتهدين يبالون جهده لاستنباط الأحكام من أدلتها وأماراتها التي نصها الشارع ولا يخرج عنها ، ويعمل في النهاية : هذا حكم الشارع في مثني .

ويلاحظ هنا أن تخصص الفقه بالعلم بالأحكام الشرعية العملية اصطلاح متاخر فقد كان الفقه يطلق على ما يشمل العلم بجميع الأحكام الشرعية بأنواعها الثلاثة، ولذلك عرفه أبو حنيفة « بأنه معرفة النفس ما لها وما عليها » أي كل ما لها مما يتفهمها وكل ما عليها مما يضرها .

وتقييد العلم بالمكتسب ليخرج العلم بالأحكام غير المكتسب . كعلم الله سبحانه بهذه الأحكام فإن علمه أزلي قديم غير مكتسب ، وعلم جبريل عليه السلام فإنه حصل له بأعلام الله له ولا كسب له فيه ، وكذلك يخرج علم رسول الله بالأحكام التي نزل بها الوحي عليه فإن شئنا من ذلك لا يسمى فقها في الاصطلاح ، وأما ما حصل له باجتهاده فإنه علم مكتسب يوصف بأنه فقه .

وتقييد العلم بكونه من الأدلة التفصيلية يخرج علم المقد فإنه وإن كان مكتسباً إلا أنه اكتسبه من النقل عن إمامه الذي التزم تقليده في كل ما يقول ، أو أنه اكتسبه من قول إمامه الذي يعتبر في حقه بمنزلة الدليل .

والأدلة التفصيلية هي الجزئية التي تتعلق بالمسائل الجزئية فيدل كل واحد منها على حكم جزئي ، لأن بحث الفقيه في الجزئيات ، لأن غرضه الوصول إلى الأحكام الجزئية . كجواز فعل معين أو حرمة ، وصحة هذا العقد أو عدم صحته ، والأحكام الجزئية تؤخذ من الأدلة التفصيلية . ويحترز بذلك عن الأدلة الإجمالية لأنها محل بحث الأصولي .

هذا وبعد أن أصبح الفقه علماً مدوناً مستقلاً صار يطلق على العلم بالأحكام الشرعية الخ كما يطلق على نفس الأحكام ، ولذلك عرفوه مرة بأنه : الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية ، وأخرى بأنه العلم بهذه الأحكام . أي إدراكها وحملها العالم بهذه الأحكام المستنبط لها فقهاً .

ولما بعد الزمن وفقرت المهم عن الاجتهاد وانتشر التقليد اتسعت دائرة الفقه فأصبح يطلق على جميع الأحكام العملية سواء في ذلك الأحكام التي نزل بها الوحي صراحة أو التي استنبطها المجتهدون أو استنبطها أتباع الأئمة بناء على قواعدهم .

وبعد أن عرفنا معنى كلتي أصول وفقه لغة واصطلاحاً أصبح معناها المركب في الاصطلاح أدلة الأحكام ، ولكن أهل الاصطلاح لم يقفوا عند هذا الحد بل أخذوا هذه الكلمة وجمالوها علماً على علم من العلوم الشرعية في عصر نماز العلوم وأرادوا به مجموعة القواعد الكلية التي يتوصل بها إلى معرفة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية صارفين النظر عن تركيبه .

فالاصطلاح نقل هذه الكلمة إلى غير معناها القوي مرتين بل ثلاثة . نقلها أولاً إلى أدلة الأحكام ، وثانياً إلى القواعد التي يستعين بها الفقيه على استنباط الأحكام ، وثالثاً إلى العلم المخصوص . وإن كان الثقلان الأول والثاني للمركب ملاحظاً فيها التركيب من المضاف والمضاف إليه ، والثالث لم يلاحظ فيه ذلك ، بل جعله علماً على تلك القواعد وصار كأنه كلمة واحدة كعبد الله إذا جعل علماً على ذات معينة ، وحينئذ يصبح معناه أعم وأشمل من سابقه ، لأنه يشمل كل مباحث الأصول ولو لم تكن من دلائل الفقه وقواعده كسائل الاجتهاد والتعارض والترجيح والنسخ وغيرها .

تعريف علم أصول الفقه :

هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه^(١) ، أو هو نفس القواعد .

(١) التمهيد بشرح التفسير ج ١ ص ٢٢

شرح التعريف . القواعد جمع قاعدة . وهي قضية كلية ينطبق حكمها على جزئيات كثيرة هي أفرادها مثل : الأمر المطلق بالإيجاب فإنه قضية كلية تقيد أن الأيجاب ثابت لكل فرد من أفراد الأمر المطلق الموجود في القرآن والسنة . نحو قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود »^(١) وقوله : « وآتوا النساء صدقاتهن نحلة »^(٢) وقوله : « وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا »^(٣) وقوله : « وآتوا الحج والمعمرة لله »^(٤) وكذلك قولهم : النهي المطلق للتحريم . فإنه قضية كلية تقيد أن التحريم ثابت لكل نهى مطلق . أي أنه يفيد التحريم مثل قوله تعالى : « ولا تتكحروا ما نكح آبائكم من النساء إلا ما قد سلف »^(٥) وقوله : « ولا يقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطئا كبيرا ولا تقرّبوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا . ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا »^(٦) .

والتي يتوصل بها إلى استنباط الفقه قيد يخرج القواعد التي لا يتوصل بها إلى ذلك كقواعد العلوم الأخرى ومنها علم الخلاف والجدل ، فإن علم الخلاف^(٧)

(١) الثالثة - ١

(٢) النساء - ٤٠

(٣) الأسراء - ٣٤

(٤) البقرة - ١٩٦

(٥) النساء - ٢٢

(٦) الأسراء من ٣١ - ٣٣

(٧) علم الخلاف متأخر في الوجود عن علم أصول الفقه، لأنه لم يوجد إلا بعد تكون المذاهب الفقهية وانتشار التقليد بين الفقهاء ، وتمصب كل فريق منهم لمذهب أمامه ، ويقول المؤرخون لهذا العلم إن أول من ألف فيه أبو زيد الدبوسي من فقهاء الحنفية للترقي سنة ٤٣٠ ألف فيه =

وان كان قريب الشبه بمسلم أصول الفقه إلا أن قواعده يتوصل بها إلى حفظ الأحكام المستنبطة المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها ، وعلم الجدل قواعد يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه سواء أكان حكماً شرعياً مستنبطاً أولاً^{١١} فهو أعم من علم الخلاف .

ومعنى التوصل بها إلى استنباط الفقه أي الأحكام الخ . أن الفقيه الذي ينظر في الأدلة التفصيلية لا يستطيع أن يأخذ الحكم من الدليل الجزئي قبل أن يعرف حكم الكلّي الذي يندرج تحته هذا الجزئي^{١٢} .

فالأمر بالوفاء بالعقود الثابت بقوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود »

كتابه تأسيس النظر تكلم فيه عن الأصول المختلف فيها بين الأئمة يقول في أوله: لما رأيت تصعب الأمر في تحفظ مسائل الخلاف على للفقهاء ونسب طرق استنباطها عليهم وقصور معرفتهم بحسن الإطلاع على حقيقة ماخذها واشتباه مواضع الكلام عند التنظر فيها حمت في كتابي هذا أحررها إذا تدبر الناظر فيها وتأملها عرف مجال التنازع ومدار المناطع عند التخاصم فيصرف عنايته إلى ترتيب الكلام وكثيرة الحجج في المواضع التي عرف أنها مدار القبول ومجال التنازع في موضع التنازع ليسهل عليهم تحفظها الخ ، والغزالي في المستصفى ج ١ ص ٥ يقول: إن علم الخلاف من الفقه أيضاً يشتمل على أدلة الأحكام ووجوه دلالتها لكن من حيث التفصيل، والأصول يشتمل عليها من حيث الجملة .

(١) شرح التصريح ج ١ ص ٧٣

(٢) وفي هذا يقول الشاطبي في موافقاته ج ٣ ص ٨ وما بعدها: محال أن تكون الجزئيات مستنبطة عن كليتها . فمن أخذ بنفس مثلاً في جزئي معرضاً عن كليه فقد أضاعه وكذلك من أخذ بالكلّي معرضاً عن جزئية . بيان ذلك أن نلقي العلم بالكلّ إننا هو عرض الجزئيات واستقراتها فالكلّي - من حيث هو كلّي - غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات ، ولأنه ليس بوجوده في الخارج بذاته وإنما هو موجود ضمن الجزئيات فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة حتى لو جاء النص الجزئي مخالفاً للقاعدة كلية برهانه من وجوه المخالفة فلا بد من الجمع في النظر بينهما ، لأن الشارح لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك التواعد . ١٠ يتصرف .

لا يعلم منه وجوب الرفاء بالمعقود إلا إذا كان معلوماً لدى الفقيه أولاً أن الأمر الكلي يفيد الوجوب ، فإذا لم يكن ذلك معلوماً له لا يستطيع أن يثبت الوجوب لهذا الفعل كما يكون عالمًا قبل ذلك بحقيقة الأمر والصنع التي تكون أمراً وهي مما يبحث عنها علم الأصول . فإذا عرف قواعد الأصول سهل عليه استنباط الحكم بواسطة بأن يأخذ الدليل الجزئي ويضم إليه القاعدة التي يندرج تحتها ويرتب ذلك ترتيباً منطقياً فيحصل على النتيجة المطلوبة .

فيقول مثلاً قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود» أمر مطلق ، والأمر المطلق يفيد الوجوب ، فقوله تعالى «أوفوا بالعقود» يفيد الوجوب ، فيحكم على الرفاء بالعقود بأنه واجب على كل متعاقدين . وهو الحكم الشرعي الذي يبحث عنه .

كيف تكونت هذه القواعد :

من المعلوم أن أساس الأحكام الأول هو كتاب الله وما جاء مبيناً له ومتمماً من سنة رسول الله وما بلغه العرب ، والنصوص التي بينت الأحكام لها صيغ عديدة ففياً أمر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ، وواضح الدلالة على مراد الشارع وخفياً ، ودلالاتها مختلفة ففيها الدال بعبارة والدال بإشارته والدال باقتضائه ، كما أن لها منطوقاً ومفهوماً قد يوافق المنطوق وقد يخالفه . بل إن النوع الواحد قد يرد بأساليب متنوعة .

والشارع في تشريعها راعى إعطاء النظر حكم نظيره ، كما لاحظ نتائج الأفعال وما يترتب عليها من منافع ومضار وأدار الأحكام عليها فأباح أو أمر بكل ما يترتب عليه منفعة واجبة ، ومنع من كل ما يترتب عليه مضرة كبيرة . يسألونك عن الحر والميسر قل فيها إثم كبير ومنافع للناس وإثمها أكبر من نفعها . . والمجتهد الذي يستنبط الأحكام لا يستطيع أن يصل إلى ما يريد بمجرد النظر في تلك

لنصوص الجزئية بل لا بد له من ضوابط يضبط بها اجتهاده . فهو ينظر أولاً في تلك الأساليب ويستقرى مواضعها في كتاب الله وسنة رسوله مستمينا في ذلك بها نقل عن العرب منها فيخرج من هذا الاستقراء بقواعد كلية يحلها أساساً لتطبيق جزئياتها .

فمثلاً إذا نظر في الأمر وتبصع صيفه وموارده ، وعرف ما تدل عليه في حال تجردها من القرائن وما تدل عليه عند وجودها في كتاب الله وسنة رسوله مستهدياً في ذلك بما فهمه فقهاء الصعابة منها يعرّيتهم الخالصة ، ووقفهم على سر التشريع وخلص من ذلك إلى أنها تدل عند إطلاقها على الوجوب قرر قاعدة عامة تقول : الأمر المطلق يفيد الوجوب ، وكذلك في النهي إذا انتهى من استقرانه إلى أنه يدل على التحريم عند تجرده من القرائن قرر قاعدة أخرى تقول : النهي المطلق يفيد التحريم ، وكذلك إذا استعرض صيغ العام وما تدل عليه في موارد ما انتهى إلى وضع قاعدة تقول : العام الذي لم يلحقه التخصيص يتناول جميع أفراداً قطعاً ، فيكون الحكم الثابت له ثابتاً لجميع ما يتناوله على سبيل القطع ، والعام الذي لحقه التخصيص يتناول ما بقي من أفرادها ظناً إلى غير ذلك .

فنقل هذه القواعد يطبقها على جميع أفرادها حين الاستنباط .

وعلى هذا المنهج يبحث الأصولي الذي يستنبط القواعد الأصولية من الأدلة الأجمالية أو من الفروع التي نقلت عن إمامه ولم يصرح معها بقواعده التي سار عليها . فيضع للضوابط ليأخذها الفقيه قضايا مسلطة يستعين بها على استنباط الأحكام الجزئية فيأخذ الدليل التفصيلي ويضم إليه القاعدة التي يدخل تحتها وينظم منها دليلاً منطقياً يخرج منه بالنتيجة التي يبحث عنها كما بينا ذلك من قبل :

الموضوع : إذا استعرضنا علم الفقه وجدناه عبارة عن مسائل موضوعاتها أفعال المكلفين من صلاة وصيام وحج وبيع ورهن وإجارة وتوكيل ووصية وغيرها ، ومحولاتها أحكام شرعية من وجوب ونسب وكراهة وتحريم وصحة وبطلان الخ . فيكون موضوعه الذي يبحث فيه عنه فعل المكلف من حيث انصافه بالأحكام الشرعية ، فالفقيه يبحث في أفعال المكلفين ليستنبط لكل فعل حكما شرعيا من دليل جزئي ثم يثبت له مستعينا في ذلك بقواعد الأصول .

وإذا استعرضنا علم أصول الفقه وجدناه مسألة عبارة عن قواعد كلية أو قضايا كلية موضوعاتها إما دليل كلي أو نوع من ذلك الدليل أو عرض من أعراضه ، ومحولاتها أمور تعرض لهذه الموضوعات تثبت القضايا أو تنفيها عنها .

مثل : الدليل السمي يفيد الحكم قطعا أو ظنا ، وخبر الواحد يفيد الحكم ظنا ، والقياس المنصوص الملة حجة بالاتفاق ، والأجماع الصريح يثبت الحكم قطعا بالاتفاق متى ثبت ، والأجماع السكوتي حجة عند البعض ، والأمر يفيد الوجوب والنهاي يفيد التحريم ، والعام يتناول جميع أفراد قطعا أو ظنا على الخلاف ، والمطلق يدل على الفرد الشائع بغير قيد ، والعام المخصوص يدل على ثبوت الحكم لأفراده ظنا .

فيكون موضوع أصول الفقه هو الأدلة الكلية^(١) الأجمالية من حيث إثباتها

(١) كقتران والمنة والأجماع والقياس وغيرها . وسميت إجمالية لعدم تعيين متعلقاتها ، لأن الأجمال هو الاختلاط وهو لازم لعدم التبيين ، فادلة إجمالية أي أن صدورها غير معين موسومة كلية لأن متعلقها كل الأفراد فكل أمر الوجوب شامل لكل ما يصدق عليه أنه أمر ، وكل نهى التحريم شامل لكل ما يصدق عليه أنه نهى وممكن ذلك قال بعضهم : إن أصول الفقه هي أدلته الله عليه من حيث الجملة لا من حيث التفصيل رابع للمستقى القزالي ج ١ ص ٥ .

الأحكام الكلية . لكن علم الأصول لا يقتصر على البحث في الأدلة الكلية ، بل يبحث أيضا في الأحكام الكلية كالإيجاب والتعريم والتندب والكره والصحة والبطلان والفساد الخ .

ومن هنا ذهب البعض إلى أن موضوع أصول الفقه الأدلة الكلية والأحكام الكلية ، الأدلة من حيث إثباتها للأحكام ، والأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة ، وعلى الرأي الأول يكون البحث عن الأحكام استطرادي فالأصولي يبحث في الأدلة الكلية وأنواعها من الأمر والنهى وأعراضها من العام والخاص والمقيد والمطلق كما يبحث في كيفية دلالة الألفاظ على معانيها وطرق استفادة الأحكام منها حتى يصل إلى القواعد الكلية .

ومن هنا نستطيع أن نقول: ان هناك أدلة كلية أو جمالية يقابلها أدلة جزئية أو تفصيلية وأحكام كلية يقابلها أحكام جزئية .

والأصولي لا بحث له عن الأدلة التفصيلية الجزئية ولا عن الأحكام الجزئية ، وإنما يبحث عن الأدلة الكلية والأحكام الكلية من حيث إثبات الأولى للثانية وثبوت الثانية بالأولى ، وإنما الذي يبحث عن الجزئية منها هو الفقيه . فهو الذي يستنبط الأحكام الجزئية من النصوص والأمارات التي نصبها الشارع للدلالة على الأحكام ويثبتها لأفعال المكلفين ، ولكنه يستنبط تلك الأحكام من الأدلة التفصيلية مثل قوله تعالى: « وأحل الله البيع وحرم الربا » وقوله: « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن

وكسوتهم بالمعروف^(١)، وقوله: «لذئذ يؤتون من نساءهم تربص أربعة أشهر فإن فاما فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم^(٢)» وقول رسول الله ﷺ «ولا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها ولا المرأة على ابنة أخيها أو ابنة اختها»، وقوله: «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له»، ومثل قياس الأرز على البر والشمير الوارد فيها نص الحديث المبين للربا. فعمل الفقيه في دائرة الجزئيات من أحكام وأدلة.

وعمل الأصولي البحث في الأدلة الكلية مثل الكتاب والسنة والأجماع والقياس وأنواعها من الأمر والنهي، وأعراضها كالعام والخاص والمطلق والمقيد وأنواع تلك الأعراض كما أشرفنا إلى ذلك من قبل.

فاللهيل الكلي يندرج تحته جزئيات كثيرة. فالأمر الوارد في الكتاب مثلاً تحته جزئيات كثيرة مثل «أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة^(٣)»، «وأتموا الحج والعمرة لله^(٤)»، «وقاتلوا المشركين كافة^(٥)»، «وقاتلوا الذين يلوونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة^(٦)»، «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما^(٧)»، «والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة^(٨)»، والنهي كذلك تحته جزئيات

(١) البقرة - ٢٢٣ .

(٢) البقرة - ٢٢٦ .

(٣) البقرة - ٤٣ .

(٤) البقرة - ١٩٦ .

(٥) التوبة - ٣٦ .

(٦) التوبة - ١٧٧ .

(٧) المائدة - ٥٨ .

(٨) النور - ٢ .

كثيرة مثل قوله سبحانه : «ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن»^(١١)، «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل»^(١٢)، «ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن»^(١٣)، «لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم»^(١٤).

ومثل ذلك يقال في السنة . كما أنها متنوعة إلى قولية وعملية وإلى متواترة ومشهورة وآحاد .

والأجماع يتنوع إلى قولية وعملية ، وصريح وسكوتية ، ولقياس إلى منصوص العلة ومستنبطها ، وجلي وخفي وكل واحد من هذه الأنواع يندرج تحته جزئيات كثيرة .

والحكم الكلي كالإيجاب يندرج تحته أفراد كثيرة . كإيجاب الشهادة في عقد الزواج ، وإيجاب العدل بين المتخاصمين ، وإيجاب إتمام الحج والعمرة ، وإيجاب الصلاة والصيام والزكاة . إلى غير ذلك .

والتحريم حكم كلي له جزئيات منها تحريم القتل بغير حق والزنى والسرقه والربا والرشوة وشهادة الزور والفصص والتنابد بالآلقاب وغير هـا . وهكذا بقية أنواع الحكم .

(١) الأسراء - ٣٤

(٢) البقرة - ١٨٨

(٣) البقرة - ٢٢٢

(٤) المائدة - ٩٥

نشأة أصول الفقه :

قدّمنا أن أهل الاصطلاح نقلوا كلمة أصول الفقه إلى أدلة الأحكام وإلى القواعد التي تعين على الاستنباط ثم جعلوها علماً على العلم الخصوص . وإذا نظرنا إلى كل منها وجدنا أن أصول الفقه بمعنى أدلته متقدمة في الوجود على أصول الفقه بمعنى القواعد ، ثم هذه متقدمة على العلم ذي القواعد التي توصل إلى استنباط الفقه .

ذلك لأن أدلة الفقه ومضامره وجدت في عصر الرسالة ونزول الوحي . فقد كان رسول الله عندما يسأل عن أحكام الوقائع حين حدوثها ينتظر الوحي ، فكان ينزل الملك مرة بكلام محدد مضبوط يبين حكم المسئول عنه ، وأخرى ينزل بإشارة مفهومة من غير كلام فيعبر عنها الرسول بعبارة من عنده ، وثالثة يلهم الجواب إلهاماً صادقاً بشير واسطة الملك ، فتجتمع من ذلك وحي مقروء نزل بلفظه ومعناه وهو المسمى بالقرآن ، لأن الله أمر جبريل أن يقرأه على رسول الله ، فليس للملك فيه إلا القراءة كما أمره وقرأنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً^(١) ، وآخر نزل بمعناه فقط ، لأن الله أمر جبريل أن يبلغ الرسول بأن الله يأمره بأن تفعل كذا أو تأمر بكذا أو تنهى عن كذا فيفهم جبريل ما أَرادَه مولاه فينزل معبراً بعبارة من عنده أو بإشارة مفهومة وهذا ما سمى بالسنة . ومن هنا جاز رواية السنة بالمعنى ولم يميز رواية القرآن بالمعنى لأن لفظه مقصود لذاته حيث نزل للأعجاز غير أنه كان يتأخر عليه الوحي أحياناً فيجتهد وحده أو مشاوراً أصحابه فيخطئ مرة ويصيب مرات ، يتبين له الخطأ من نزول الوحي معاتباً له أو ميسناً وجه الصواب ، وهي حالات قليلة إذا قيست بغيرها .

(١) الإسراء - ١٠٦ .

ومع هذا الاجتهاد منه ومن أصحابه لا نستطيع أن نجعل الاجتهاد مصدراً مفيراً للوحي ، بل هو في مآله راجع إليه من جهة أنه كان يقر على الصواب ويصحح له الخطأ . حتى جعله بعض العلماء شبيهاً بالوحي وملحقاً به .

يقول شمس الأئمة السرخسي في أصوله ^(١) : (فصل في بيان طريقة رسول الله ﷺ في إظهار أحكام الشرع كان للرسول يعتمد على الوحي في بيانه أحكام الشرع ، والوحي ^(٢) نوعان . ظاهر وباطن ، فالظاهر منه قسمان أحدهما ما

(١) ج ٢ ص ٦٠ .

(٢) الوحي في اللغة يطلق على معان ، منها الإشارة والإيماء ، ومنه قوله تعالى : « وأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا » ومنها الألفاظ . وهو ما يقع في النفس بلا إشارة ولا إيماء ، ومنه قوله تعالى : « وأوحينا إلى أم موسى » . ومنها الأعلام في خفاء أو الكلام الذي يخفيه صاحبه عن غير من يحدته ، ومنه قوله جل شأنه : « شياطين الإنس والجن يرسي بهمهم إلى بعض » . يطلق على ما يكون غريزة دائمة ، ومنه قوله سبحانه « وأوحى إليك إلى الفحل » كما يطلق على الكتابة والرسالة .

وسمي ما تلقى الله إلى أنبيائه ورسله وحياً لأنه يعلم به في خفاء ، فلا يعلم به غيرهم إلا بعد التبليغ . وقد عرفه الأستاذ الإمام محمد عبده في رسالة التوحيد « بأنه عرفان يحمده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة . والأول بصوت يشتمل لسمعه أو بغير صوت » وقد وردت هذه المعاني في القرآن الكريم في نحو ثمانين آية بصيغ مختلفة . منها قوله تعالى في سورة الشورى - ٥١ - « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي ما يشاء إنه علي حكيم » التي جاءت لبيان أنواع كلام الله للبشر . ومعناها كما يقول الهمشري في تفسيره « وما صح أن يكلم الله أحداً في حال إلا وحياً أو مسمعا من وراء حجاب أو مرسل رسولا من الملائكة .

فقد دلت الآية على أن تكليم الله تعالى للبشر وقع على ثلاثة أنحاء

الأول : بالإلقاء في القلب بقطعة أو مناماً ويسمى وحياً وهو يشمل الإلهام والوفاة للذاتية .
الثاني : بإسماح الكلام الإلهي من غير أن يرى السامع من يكلمه كما كان لموسى عليه السلام وهو المراد به بقوله « أو من وراء حجاب » .

الثالث : بإرسال ملك يرى صورته المينة ويسمع كلامه كجبريل فيوحي لقلبي ما أمر أن أوحى به إليه وهو المراد بقوله « أو يرسل رسولا فيوحي ما يشاء » .

يكون على لسان الملك بما يقع في سمعه بعد علمه يقيناً بالبلغ وهو المراد بقوله تعالى : « قل نزلت روح القدس من ربك بالحق »^(١) ويقول : « إنه لقول رسول كريم »^(٢) .

والآخر : ما يتضح له بإشارة الملك من غير بيان بكلام وإليه إشارته رسول الله في قوله : « إن روح القدس نفث في روعي إن نفساً لن تموت حتى تستوفي أجلها ورزقها ألا فاتقوا الله وأجملوا في الطلب »^(٣) .

والوحي الباطن : هو تأييد القلب على وجه لا يبقى فيه شبهة ولا معارض ولا مزاحم ، وذلك بأن يظهر له الحق بنور في قلبه من ربه يتضح له حكم العادته ، وإليه يشير قوله تعالى : « لتحكمم بين الناس بما أراك الله » ، وكل ذلك خاص برسول الله ثبت به الحجة القاطعة ، ولا شركة للأمة في ذلك إلا بما يكون من الإلهام إن يشاء من أوليائه .

وأما ما يشبه الوحي في حق رسول الله فهو استنباط الأحكام بالرأي والاجتهاد فيما يكون من رسول الله هذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على أنه يكون صواباً لا محالة ، لأنه ما كان يقر على خطأ ، فكان ذلك منه حجة قاطعة ، ومثل هذا من الأمة لا يعمل بمنزلة الوحي ، لأن المجتهد يخطئ ، ويصيب .

(١) النحل - ١٢٠ .

(٢) التكاوير - ١٩ .

(٣) والإجمال في الطلب هو مباشرة الأسباب المشروعة مع ترك اللبالة والزيادة في الحرص فلا يرمى إلى التورع في محذور ، وثقت في روعي أي ألقى معنى في قلبي . جاء في هامش رسالة الإمام الثاني ص ٩٤ .

وهذا الحديث رواه الحاكم في المستدرک والمنقري في الفرضين ابن مسعود أن رسول الله صل الله عليه وسلم قال : « ليس من عمل يعرب إلى الجنة إلا وقد أمرتكم به ولا عمل يعرب إلى النار إلا وقد نهيتمكم عنه لا يستبطن أحد منكم رزقه إن جبريل ألقى في روعي إن أحداً منكم لن يخرج من الدنيا حتى يستكمل رزقه فاتقوا الله أي الناس وأجملوا في الطلب فإن استبطأ أحدكم رزقه فلا يطلبه بمسحاة الله فإن الله لا ينال فضله بمسحاة » .

بل إن فخر الإسلام في أصوله جعل اجتهاد الرسول وحياً باطناً بعد أن قسم الوحي إلى قسمين ظاهر وباطن وجعل الظاهر شاملاً للأقوال الثلاثة الأولى في كلام شمس الأئمة السرخسي .

وهكذا وجدت أصول الفقه ومصادره في عصر رسول الله منحصرة في القرآن والسنة ، وبوفاته تحددت نصوصها وانقطع مددها لانقطاع الوحي بوفاته الرسول مع بقاء الأذن بالاجتهاد .

فلما ولي الأمر من بعده خلفاؤه الراشدون واجهوا أحداثاً جديدة لا عهد لهم بها من قبل ، وجدوا في البلاد المفتوحة عادات وتقاليد ونظماً لم يكن لها نظير في بلادهم ، فطبقوا نصوص القرآن والسنة ما استقام لهم التطبيق ، فإذا لم يجدوا الحكم فيها صراحه اتجهوا إلى إعمال الرأي مستلهمين روح التشريع وما ترشد إليه قواعده العامة والأغراض التي تهدف إليها من تحقيق المصالح للناس ودفع المفاسد ورفع الحرج عنهم .

وهذا جد أصل جديد من أصول التشريع وهو الرأي الذي يرجع اعتباره إلى ما ورد في القرآن من تقرير مبدأ الشورى ورد الأمر المتنازع فيه إلى الله والرسول ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ، ومعنى الرد إلى الله الرد إلى كتابه وإلى الرسول الرد إليه في حياته وإلى سنته بعد وفاته .

وإلى ما ورد في السنة من وقائع عديدة منها قصة معاذ ، أجتهد رأيي ولا ألو ، وقصة عليّ رضي الله عنه ، وأما مالك بن أنس بسنده إلى علي بن أبي طالب أنه قال : قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تدس فيه منك سنة فقال : إجماعوا له العالين من المؤمنين فاجمأوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد .

زادت أصول التشريع وتنوعت إلى وحي ورأي - وحي يتمثل في كتاب الله وسنة رسوله أمراً يرد الأمر إليها عند التنازع في الآية السابقة ، وأخبر الرسول بأن التمسك بهما عاصم من الضلال : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسك بهما كتاب الله وسنتي » .

ورأي يتمثل في الاجتهاد ببذل الوسع على ألوان متنوعة . أقره رسول الله بل وسريه الحمد لله الذي وفق رسول الله إلى ما يرضى الله ورسوله .

رأى فردي أقره في حديث معاذ . تشعب إلى أنواع تميز كل نوع باسم خاص فيما بعد فخرج منه القياس والاستحسان والاحتصاح وغيرهما ، وآخر جماعي أمر به وحض عليه في حديث على السابق ، ولد لنا ما سمي بالاجماع بعد ذلك .

هذا قدر لامراه فيه بين العلماء ، بل يكاد ينقد عليه الاجماع لم يخالف فيه إلا من شذ .

ولقد بين القرآن أصول التشريع في آيات كثيرة سيأتي تفصيلها عنهد الكلام على الأدلة . كما نقل عن فقهاء الصحابة آثار كثيرة تدل على أن الرأي أصل من أصول التشريع ، وأنه يلي القرآن والسنة . فخطتهم العامة عندما تنزل بهم نازلة جديدة - البحث في كتاب الله ، ثم السؤال عن سنة رسول الله ، ثم أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمضى ومن الشيطان والله ورسوله منه بريتان .

هنا ومن المعلوم أن دلالة آيات القرآن وأحاديث الرسول على الأحكام لم تكن كلها في درجة واحدة ، بل منها ما دلالاته قطعية لا يحتاج أخذ الحكم منها إلى بذل جهد من المستدل ، وهذا قليل ، ومنها ما دلالاته ظنية لوجود الاحتمال في دلالاته ، وهذا النوع يحتاج إلى إعمال الرأي وبذل الوسع للوصول إلى مراد الشارع فيكون الاجتهاد .

ومن المقرر أن استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها يتوقف على أمرين لا غنى لواحد منهما عن الآخر أحدهما: العلم بلغة العرب لأنها لغة القرآن والسنة ،
وثانيهما: العلم بأسرار الشريعة ومقاصدها . وقد كان الأمران متوافرين لأصحاب
رسول الله ، أما أولهما فكان وصفاً غريباً لمريتهم الخاصة ونزول القرآن
بلفظهم ، وأما ثانيهما فقد توفر لهم من طول صحبتهم لرسول الله ، ومعرفتهم
لأسباب النزول مع دقة الفهم وصفاء الخاطر ، فضربوا المثل الرائع في سلامة
الاجتهاد وحسن التطبيق .

وخلف من بعدهم خلف ساروا على نهجهم ، واقتدوا بأصولهم فهداهم الله
إلى الحق ، فلم يكن ثمة حاجة إلى قواعد تضبط هذين الأمرين .

ولما بعد الزمن واتسعت الفتوحات الإسلامية ، ودخلت في الإسلام بلدان
كثيرة لها لغتها وثقافتها التي تختلف عن لغة العرب وثقافتهم الإسلامية ،
واختلط العرب الفاتحون بأهل البلاد الأصليين دخل الدخيل في اللغة ، وظهر
الحن في الكلام ، فاضطر العلماء إلى وضع السلاج الوافي ، فوضوا
لغة قواعدهما .

ولما وقع النزاع بين أهل الرأي وأهل الحديث ، وادعى الاجتهاد نفر من لم
يتأهل له ، وغلطوا في الاستدلال الأمر إلى وضع قواعد للاجتهاد وكان
تدوينها ، وبهذا بدأ علم أصول الفقه في الظهور .

تنبيه : وبما يجب التنبيه عليه هنا أن قواعد أصول الفقه وجدت قبل
تدوين علم الأصول ، وجدت من حين وجد الاجتهاد ، فكان لكل فقيه قواعده
التي يطبقها في اجتهاده قد تتفق مع قواعد الآخرين وقد تختلف معها ، وهذا
أمر لا شك فيه : ومن تتبع ما نقل عن الفقهاء في مناقضاتهم ومناقضاتهم وجد
من ذلك الشيء الكثير وإن لم يكن مصرحاً به على أنه قاعدة أصولية .

بل من تأمل مواضع اختلاف فقهاء الصحابة في اجتهاداتهم وجد في ثناياها ما جعله الأصوليون فيما بعد من قواعد علم الأصول من ذلك :

١ - أن المتأخر في النزول ينسخ المتقدم أو يخصه إذا كان النصان في موضوع واحد وعلم التاريخ ، فإذا لم يعلم التاريخ يجمع بين النصين في العمل ، لأن أحدهما ليس بأولى من الآخر ما دأما في مرتبة واحدة ، يصور ذلك اختلافهم في عدة المتوفي عنها زوجها إذا كانت حاملا فمنهم من قال تمتد بوضع الحمل ، وذهب آخرون إلى أنها تمتد بأبعد الأجلين لورود آيتين متعارضتين ظاهراً في هذه المرأة وهما قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » ، وقوله : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » ، فإن الأولى تجعل عدتها أربعة أشهر وعشرة أيام ، والثانية تجعلها وضع الحمل .

فمن ثبت عنده العلم بتاريخ النزول وأن الثانية متأخرة في النزول قال : إن الثانية نسخت الأولى في هذا الجزء فخصصتها بما عداه ، وفي هذا يقول عمر : لو وضعت وليدها وزوجها على سريريه أحللتها للأزواج .

ومن لم يثبت عنده ذلك جمع بينهما في العمل وقال : إن عدتها أبعد الأجلين احتياطاً .

٢ - إذا تعارضت الأشباه في شيء يلحق المتنازع فيه بأقرها شهاً وأقواها ، فإذا اتفق على الشبه القوي ألحق به اتفاقاً ، وإن اختلف فيه اختلف الإلحاق مع اتقائهم على أنه لا يلحق إلا بالشبه القوي

يصور ذلك اختلافهم في مسألة العول ، وهي ما إذا زادت فروض الورثة على أصل التركة فهل يدخل النقص على جميع أصحاب الفروض لأن حقوقهم متساوية إلحاقاً لذلك بالدائنين إذا لم توف التركة بكل دينهم حيث يلحق النقص للجميع

أو يدخل النقص على الذين لا يرثون بالفرض في كل الحالات ، بل يرثون ثلثة بالفرض وأخرى بالتعصيب ويؤ في الذين يرثون بالفرض دائماً أنصاهم كلمة لأن حقوقهم ليست متساوية إلحاقاً لهم بالحقوق المتعلقة بالتركة فلأنها تثبت مرتبة . بالأولى قال عامة الصعابة ، والثاني قال ابن عباس ، فقد تعارض في هذه المسألة شيهان فألحقها كل فريق بالشبه الأقرب في نظره . وهي قاعدة من قواعد الأصول .

٢ - تطبيق القواعد العامة عند عدم النص من ذلك اختلافهم في ميراث الجد مع الأخوة والأخوات لأبوين أو لأب إذا لم يرد نص من الشارع في ذلك ، فاستعملوا القاعدة العامة في الإرث وهو أنه يقوم على قوة القرابة ، فمن رجع عنده أن الجد أقوى قرابة من الأخوة حببهم به ، ومن ثبت عنده العكس ورثهم دونه ، ومن ثبت عنده تساويهم في القرابة شركهم معه في الميراث .

٤ - إلحاق النظير بالنظير عند تساويها في الملة . من ذلك ما روى عن علي أنه قال لعمر : إن الرجل إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، وعلى المفتري ثمانون جلدة . قال ذلك عند التشاور في زيادة عقوبة شاربي الخمر لما تحاقروا بالمعقوبة ، وهو قياس بينت الملة التي بنى عليها الحكم . وقال له مرة أخرى عند بحث مسألة قتل الجماعة بالواحد : أرأيت لو اشتراك جماعة في سرقة جزور أكننت قاطعهم . قال نعم ، قال : فكذلك هذا فعكم عمر بالقتل .

ولقد قال علي كرم الله وجهه في تضمين الصناعات لا يصلح للناس إلا ذلك ، وهو تصريح باعتبار المصلحة وأنها أصل من أصول التشريع

تلك أمثلة من قواعد علم الأصول في اجتنبادات الصعابة ، ومن تتبع مواضع مناظرات من جاء بعدهم من الفقهاء وجد هذه القواعد تتزايد وتتم مع الزمن .

وهذا يدلنا على أن قواعد الأصول وجدت مصاحبة للاجتهاد ، وأنها كانت مقررة في نفوس المجتهدين وإن لم يشغلوا أنفسهم بصياغتها ولا بتدوينها ، وأنها لم تتأخر في الوجود تأخر تدوين هذا العلم وتمييزه عن بقية العلوم الأخرى واستقلاله عن غيره ، فتكون أصول الفقه بمعنى القواعد التي يستعين بها المجتهد حين الاستنباط وجدت قبل الأصول بمعنى العلم المدون .

ومع ذلك فهي متأخرة في الوجود عن أصول الفقه بمعنى أدلته ، لأنها لم توجد إلا حيث وجد الاجتهاد كأصل مستقل من أصول التشريع الذي لم يوجد إلا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكنها كانت قواعد متناثرة غير مجموعة ولا مدونة .

تدوين هذا العلم وأول من ألف فيه :

من الأمور المقررة أن لكل إمام من الأئمة طريقته الخاصة في الاجتهاد بناها على قواعد يستخلصها بالبحث في مصادر الشريعة . دونها من وجد الحاجة ماسة إلى تدوينها ، وترك تدوينها من لم تضطره الظروف إلى ذلك ، ولقد ألفت كتب لا حصر لها في شتى العلوم الإسلامية . ضاع منها الكثير إبان المؤامرات التي دبرت ضد الإسلام وبلاده ، فظل هذا العدد المفقود مجهولاً لنا مع ما لم يحظ بالشر منها وبقي مخطوطاً أوضاع بسبب الإهمال وطول الزمن لا نعرف عنه شيئاً إلا الإمامات يسيرة جاءت في كتب التراجم أو الفهارس .

ومن هنا اختلف العلماء والمؤرخون في أول من دون علم أصول الفقه .

فابن التديم يقرر في الفهرست أن أول من جمع قواعده في كتاب مستقل هو أبو يوسف صاحب أبي حنيفة . والمتأخرون من الحنفية يدعون أن أبا حنيفة سبق أبو يوسف في ذلك ، فيقولون : إن أول من دونه هو إمامهم الأعظم .

حيث بين طرق الاستدلال في كتاب له يسمى «كتاب الرأي» ثم ألف أصحابه أبو يوسف ومحمد بن الحسن فيه من بعده^(١) وخالفهم آخرون من الشافعية وغيرهم فقالوا : إن أول من ألف فيه هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي . ونحن لا نستبعد أن يكون غير الشافعي سبقه بالتأليف فيه إلا أنه لم يصلنا مؤلف يحمل هذا اللقب قبل رسالة الشافعي التي كتبها وهو في مكة ، وبعث بها إلى عبد الرحمن بن مهدي المحدث المشهور المتوفي سنة ١٩٨ هـ إجابة لطلبه أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن ، ويجمع قبول الأخبار فيه ، وحجية الإجماع ، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة . كتبها وأرسلها مع الحارث ابن سريج النقال . فسميت رسالة لهذا ، لأن الشافعي لم يسمها بذلك ، بل كان يشير إليها ويقول : كتابي أو كتابنا ، أو في الكتاب كذا وكذا ، ثم أملاها مرة أخرى على تلاميذه بمصر لتكون مقدمة لما أملاه في الفقه في كتاب الأم

بناها بالبيان ما هو ، ثم قسمه إلى بيان القرآن وبيان السنة ، والبيان بالاجتهاد وهو القياس ، ثم بين أن من القرآن عاماً يراد به العام ، و عاماً يدخله الخصوص ، و عام الظاهر وهو يجمع العام والخاص^(٢) ، و عام الظاهر ويراد به

(١) راجع مقدمة أصول السرخسي . وتاريخ بغداد ج ٣ ص ٦٤ ، ص ٦٥ والافتقار لابن عبد البر ص ٧٣ . وطبقات الشافعية ج ١ ص ٢٤٩ .

(٢) مثل قوله تعالى : « إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » فأما الموم ففي أولها إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، فكل نفس خوطبت بها في زمنه وبعده وقبله فهي مخلوقة من ذكر وأنثى .

والخاص منها في قوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » لأن التتوى إنها تكون على من عطفها وكان من أمهات البالغين من بني آدم دون المخلوقين من الدواب وسواهم ودون المفلولين على عوالمهم منهم والأطفال الذين لم يبلغوا .

الخاص^(١) ، ثم بين أن السنة مفروضة الاتباع بأمر الكتاب ، ثم تكلم عن النسخ والنسوخ وعن علل الأحاديث ، والاحتجاج بخير الواحد والإجماع والقياس والاستحسان واختلاف العلماء .

ويعد الشافعي ألف الإمام أحمد بن حنبل أبواباً منه . مثل كتاب النسخ والنسوخ ، وكتاب طاعة الرسول ، وكتاب الملل .

وما ينبغي ملاحظته أن الشافعي كان له فضل السبق في جمع هذه الأصول وربطها ببعض وجعلها في كتاب خاص ولم يكن هو الذي اخترعها وأنشأها لأنها كانت موجودة قبله مقررّة عند الفقهاء ويسيرون عليها ، ولذلك ذكر القواعد التي يتفق مع غيره فيها ويقرها بالشرح والبيان وما يختلف فيه مع غيره يصوره ثم يبطله ويبين وجهة نظره ، ومع ذلك لم يذكر كل القواعد التي استقر عليها العلم فيما بعد شأن أي علم فاشيء .

طرق التأليف في علم الأصول بعد الشافعي :

إن المؤلفين فيه لم يسيروا على نهج واحد ، بل اختلفوا فرقتين . ملكت كل فرقة طريقة خاصة تباين طريقة الأخرى . اختلفت الطريقتان نتيجة الاختلاف في الفرض ، واشتهرت إحدى الطريقتين باسم طريقة المتكلمين والأخرى باسم طريقة الحنفية أو الفقهاء .

فالمتكلمون سلكوا طريقة علماء الكلام في تقرير الأصول وتقعيد القواعد تقعيداً نظرياً يسير مع العقل والبرهان دون نظر إلى فروع المذاهب ، فإ

(١) ومثاله قوله تعالى : الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزاعموا نياتنا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل .

أيدته العقول والحجج من القواعد أثبتوه ، وما خالف ذلك ردوه ولم يلتفتوا إلى الفروع إلا عند قصد التمثيل أو التوضيح ، وهؤلاء ينتسبون إلى مذاهب عديدة . فمنهم المعتزلة ، ومنهم الشافعية والمالكية من أهل السنة . وقد تنسب هذه الطريقة إلى الشافعية لكثرة مؤلفاتهم فيها ، ولأن إمامهم الشافعي أول من كتب على هذه الطريقة .

وطريقة هؤلاء جعلت الأصول تتحكم في الفروع . ومن ثم لم يتعصبوا لمذاهبهم فيها ، بل إن منهم من خالف إمامه فيها ذهب إليه غير أنهم استطردوا في ذكر أمور نظرية لا مدخل لها في الاستنباط فتكلموا في أصل اللغات أمي توقيفية أم وضعية ، وتكليف المعلوم جائز أولاً ، وهل كان الرسول متعبداً بشرع قبل البعثة أولاً كما تكلموا عن كثير من مسائل علم الكلام وبعض مسائل أخرى .

وأما الحنفية فكانت طريقتهم استنباطية يضعون من القواعد ما يمتدنون أن أنتمهم ساروا عليها في اجتهادهم حيث لم يترك لهم أولئك الأئمة قواعد مدونة مجموعة كالتي تركها الشافعي لتلاميذه ، وإنما ورثوم بعض قواعد منشورة في ثنايا الفروع ، فعمدوا إلى تلك الفروع يؤلفونها إلى مجاميع يوحد بينها التشابه ثم يستنبطون منها القواعد والضوابط لتكون سلاحاً لهم حين الجدل والمناظرة وعوناً لهم على استنباط أحكام الحوادث الجديدة التي لم يعرض لها أنتمهم في اجتهاداتهم السابقة .

وطريقة هؤلاء أقرب من سابقتها إلى الفقه ، لأنها تربط الفروع بأصولها وتيسر طريق الاستنباط لمن أراد السير في طريق أنتمهم . غير أنه يؤخذ عليهم أن بعض قواعدم جامت ملتوية كنتيجة طبيعية لتحكيمهم الفروع تحكيماً عاماً . وأنهم كانوا يذكرون أموراً ليست من موضوع العلم كالفروع الفقهية التي عرضوا للاختلاف فيها ، لذلك تراءم إذا ما قعدوا قاعدة ثم وجدوا فرعاً فقهياً شذعنها

أعادوا تقريرها على شكل جديد يتفق مع ذلك الفرع إما بوضع قيد أو بزيادة شرط بما جعلها تبدو للناس وفيها شيء من الترابية (١١) .

وقد استقر الأمر على ذلك الاختلاف في طريقة التأليف فترة من الزمن ، ثم طرأت فكرة التقريب بين الطريقتين بالجمع بينهما والمقارنة بين قواعدهما في مؤلف واحد .

وإليك طائفة من الكتب التي ألفت على الطريقتين والتي جمعت بينهما .

فمن الكتب التي ألفت على طريقة المتكلمين :

كتاب المعبد لعبد الجبار المعتزلي المتوفي سنة ٤١٥ هـ وشرحه وكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي المتوفي سنة ٤٣٦ هـ .

(١) من ذلك ما قدروه في كتبهم من « أن للشرك لا يعم » على معنى أنه إذا ورد في تركيب من الأركاب لا يصح أن يراد به سائر معاني التي وضع لها بأوضاع متعددة كلفظ الولي فإنه مشترك بين المتق والمعتق « الأهل والأدنى » والذين فإنها موضوعة عند العرب للعين الباصرة والذهب والجلوس ، والفرق فإنه موضوع للبيض والظفر ، فهذه القاعدة لم تنقل عن إمام من أئمة المذهب الحنفي ، ولكنهم أخفوها بما نقل عنهم من القورع مثل قولهم في الوصية ولد أوصى لوليه وكان الوصي موال أعلن وأصفون ثم مات قبل أن يبين مراده بطلت الوصية ، لأنه لا يصح أن يحمل في هذه العبارة على النوعين معاً ، كما لا يصح أن يراد أحدهما بيمينه ، لأنه مرجع بلا مرجح ففهموا من ذلك أن للشرك لا يعم عند أئمتهم وجعلوها قاعدة أصولية . ولما وجدوا بعض القورع يخالف هذه القاعدة لم يحاولوا إلغاؤها . بل حاولوا تصحيحها بإدخال الاستثناء عليها فقصدها بتبديد يخرج مثل هذا القورع ، فقد جاء في مسائل الأيمان : لو قال شخص لآخر : والله لا أكمل مولاي . وكان للخطاب موال من النوعين فإنه لا يبر في يمينه إلا إذا امتنع عن كلام الجميع فلو كرم أي واحد منهما حدث في يمينه ، فالحكم باليمين بكلام أي واحد لا يكون إلا إذا أريد بلفظ الولي النوعين معاً ، وهو يفيد عموم للشرك ، وهذا يتنافى مع القاعدة السابقة ، من أجل ذلك أعادوا تشكيل القاعدة فقالوا : للشرك لا يعم إلا إذا كان بعد التثنية فيعم ثلاثا بتمارض مع ذلك القورع الذي وقع فيه لفظ مولي في سياق التثنية .

وكتاب البرهان لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الشافعي المعروف
بإمام الحرمين المتوفي سنة ٤٧٨ هـ .

وكتاب المستصفى لأبي حامد الغزالي الشافعي المتوفي سنة ٥٠٥ هـ .

هذه الكتب الأربعة هي أصول الطريقة الأولى، وما جاء بعدها كان تلخيصاً
لها، مثل كتاب الحصول لفخر الدين الرازي الشافعي المتوفي سنة ٦٠٦ هـ .
وكتاب الأحكام للأحمدي الشافعي المتوفي سنة ٦٣١ هـ .

وهذان الكتابان اختصرهما العلماء وتوالت عليهما الاختصارات .

فخرج من الحصول كتاب الحاصل لتاج الدين الأرموي المتوفي سنة ٨٥٦ هـ،
وكتاب التحصيل لسراج الدين الأرموي المتوفي سنة ٦٧٢ هـ . ومن هذين
خرج منهاج الوصول للبيضاوي المتوفي سنة ٦٨٥ هـ والتفصيلات للرافعي
المالكي المتوفي سنة ٦٨٤ هـ .

ومن كتاب الأحكام خرج كتاب منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول
والجدل لابن الحاجب المالكي المتوفي سنة ٦٤٦ هـ . ثم اختصره في كتابه
« مختصر منتهى » ثم توالت الشروح على هذه الكتب المختصرة .

ومن الكتب التي ألقت على طريقة الحنفية :

كتاب ما أخذ الشرائع لأبي منصور الماتريدي المتوفي سنة ٣٣٣ هـ .

وكتاب أصول الجصاص المتوفي سنة ٣٧٠ هـ ، وكتاب تقويم الأدلة لأبي
زيد الديوسي المتوفي سنة ٤٣٠ هـ .

وكتاب « تمهيد الفصول في الأصول » لشمس الأئمة السرخسي المشهور
بأصول السرخسي المتوفي سنة ٤٨٣ هـ .

وكتاب أصول فخر الإسلام البزدوي المتوفي سنة ٤٨٢ هـ وشرحه المسمى
بكشف الأسرار لمبد العزيز البخاري المتوفي سنة ٧٣٠ هـ .

وكتاب اثمار وشرحه كشف الأسرار الصغير لحافظ الدين النسفي المتوفي
سنة ٧٦٠ هـ .

ومن الكتب التي جمت بين الطريقتين :

كتاب بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والأحكام لمظفر الدين أحمد
ابن علي المشهور بابن الساعاتي المتوفي سنة ٦٩٤ هـ .

وكتاب تنقيح الأصول وشرحه التوضيح لصدر الشريعة المترفي سنة ٧٤٧ هـ
لخص فيه أصول البزدوي والمحصل للرازي .

وكتاب جمع الجوامع لتاج الدين عبد الله بن السبكي الشافعي المتوفي سنة
٧٧١ هـ والذي قال إنه جمعه من أكثر من مائة كتاب .

وكتاب التحرير للكمال بن الهمام المتوفي سنة ٨٦١ هـ .

وكتاب مسلم الثبوت لمحب الدين بن عبد الشكور المتوفي سنة ١١١٩ هـ .

ولقد كتب الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفي سنة ٧٨٠ هـ
كتاب الموافقات في الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع ، وقد عني فيه
بيان أسرار التشريع وسلك مسلكاً مغايراً لمسلك الأصوليين في تحقيق المسائل
حتى اعتبره العلماء - بحق - نوعاً جديداً من الأصول لم يسبق إليه .

هذا هو علم أصول الفقه في نشأته وطريقه التأليف فيه والمكتبة الإسلامية
زاهية بالكتب التي ألفت فيه على مر العصور وهي لا حصر لها ، وقد طبع

منها الكثير قديماً وحديثاً ، ولا يزال أكثرها غطوطاً مبثراً في المكتبات في أنحاء البلاد الإسلامية .

الغاية المقصودة من علم أصول الفقه والثمرة المرجوة منه :

قدّمنا أن السبب للداعي إلى وضع علم أصول الفقه وتدوينه هو ضبط الاجتهاد وتنظيمه ورسم طريقته الصحيحة ليعرف صحيح الاجتهاد من فاسده لما دخل الدخيل على المجتهدين وادعوا الاجتهاد من لم يتأهل له ، ولم يتركه العلماء على وضعه الأول بل أولوه الكثير من عنايتهم حتى استوى على سوقه وتمت قولعه وأخذ مكانته في صفوف علماء الإسلام ، واستمرت هذه العناية به حتى بعد أن فارت الحمم عن الاجتهاد وجنحت النفوس إلى التقليد ، ولا يزال العلماء يشتغلون به تأليفاً وتديساً إلى وقتنا هذا .

وإن تعريفه مصرح بأن قولعه تعين المجتهد على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية . ومنه يعلم أن الغاية منه هي التوصل إلى اقتباس تلك الأحكام من أدلتها .

ومن هنا كانت فائدته للمجتهدين أمراً محققاً لا يخاري فيه أحد ، فهو يفيد قطعاً حيث يوجد الاجتهاد . فإذا ذهب الاجتهاد فهل تبقى له فائدة أم تذهب بذهابه ويكون الاشتغال به عبثاً لا ثمرة له ؟

هذا التساؤل الذي طالما رددته الألسنة حتى ظن البعض أنه لا جواب له ، وأجاب آخرون عنه بنفي فائدته فقالوا: إن دراسة علم الأصول أصبحت لاغناء فيها ، لأن عصر الاجتهاد انتهى من قرون مضت . من الوقت الذي تآدى فيه الفقهاء بفعل باب الاجتهاد وقام الإجماع على ذلك ، وإذا طويت صحيفة الاجتهاد فلتطو معها صحائف الأصول .

ونحن نقول هؤلاء : إن هذه الدعوى لم تستند إلى دليل صحيح ، بل إنها تحمل معها دليل بطلانها فهي متناقضة لأن الذي يملك الحكم يقفل باب الاجتهاد هم المجتهدون ، لأنه حكم شرعي لا دليل عليه من النصوص ولا سبيل إليه إلا الاستنباط ، فإذا كان أصحاب هذه الدعوى من المجتهدين كانت كاذبة حيث إنها صدرت منهم بالاجتهاد ، وإذا كانت من غيرهم كانت باطلة غير مسموعة ، لأنهم ليسوا أهلاً لها ، فضلاً عن أنها تخالف حديث رسول الله الذي يقول : « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله » ، وما جرى عليه العمل من لدن فقهاء الصحابة إلى وقت صدورهما .

وظروف هذه الدعوى التي صدرت فيها . إن الفقهاء لا وجدوا بعض المشتغلين بالفقه ادعوا الاجتهاد واجتهدوا بالفعل وخطوا فيه خافوا على شريعة الله فعمدوا إلى إغلاق الطريق أمام هؤلاء فنادوا يقفل باب الاجتهاد ، ولتكون كلمتهم هذه مسموعة ادعوا معها الإجماع عليها ، فعلوا ذلك سداً للريسة للفساد .

وما يؤسف له أن هذا الصنيع لم يحقق الغرض المقصود منه ، فلا هو منع الدخلاء ، ولا هو حافظ على الاجتهاد وسلامته ، بل إنه فتح على الفقه الإسلامي باباً ينفذ منه أعداؤه للظلم فيه . مرة بالجمود ، وأخرى بمصدم صلاحيته لتنظيم شؤون الحياة . الأمر الذي جعلهم يستبدلون به قوانين من صنع البشر . قوانين مستوردة من الغرب لا تتفق تقاليد بلادها وعاداتها مع تقاليد البلاد الإسلامية وعاداتها .

فالاجتهاد لا يزال باباً مفتوحاً لمن تأهل له ، وشريعة الله التي جاءت أول الأمر لمحاربة التقليد والمقلدين ، واستنهضت الممهم وأيقظت العقول من غفوة الجاهلية ، وأمرت بالنظر والتأمل في آيات الله في الكون لا يعقل أنها تترك هذا المعجز على العقول وتغتنع من الاجتهاد .

على أن تاريخ الفقه يحدثنا الحديث الصادق بوجود المجتهدين من حين إلى آخر
في أنحاء متفرقة من العالم الإسلامي يحاربون هذه الدعوى ببيان بطلانها مرة ،
وباستنباط الأحكام الملائمة لمصرهم وبيئاتهم مرة أخرى .

ولو سلطنا جدلاً أن هذه الدعوى عملت عملها ، وكان لها صداها في وقت
الاجتهاد وأن الأرض خلت من المجتهدين اجتهداً مطلقاً فإن فائدة علم الأصول
لم تقتصر على هذه الطائفة ، لأنه فوق بيانه لقواعد الاجتهاد الصحيحة بين
طرائق الأئمة أصحاب المذاهب ووازن بينها ورجح بعضها على بعض في بعض
القواعد ، وهذه لا يستغنى عنها طوائف أخرى^(١) وراء المجتهدين اجتهداً
مطلقاً . فهناك المجتهدون في مذاهب أئمتهم يخرجون أحكام المسائل على
أصول هؤلاء الأئمة ، وهناك أصحاب التخريج والترجيح ، وهناك الباحثون
في الفقه الإسلامي بحثاً مقارناً يدللون على الآراء ويناقشون أدلتها لترجيح رأي
على آخر .

وكل أولئك لا غنى لهم عن معرفة أصول الفقه ، لأنه ينير الطريق أمامهم ،
وعلى ضوءه يفهمون ما استنبطه المجتهدون ويوازنون بين مذاهبهم ، ويتعرفون
طرائقهم في الاجتهاد ليتم لهم اختيار أصل المذاهب وأقوالها .

وقصاري القول في هذه القضية : أن كل من اشتغل بالفقه الإسلامي لابد
له من معرفة هذه الأصول ، لأنها تكون العقل الفقهي السليم المنتج . لذلك

(١) قسم علماء المخنفية الفقهاء إلى سبع طبقات - ١ المجتهدون في فروع اجتهادها
مطلقاً ٢ المجتهدون في النصب ٣ المجتهدون في المسائل يخرجونها على أصول أئمتهم
ولا يخالفونها لا في الأصول ولا في الفروع بخلاف الطبقة الثانية فإنهم قد يخالفونهم في الفروع
٤ أصحاب التخريج وهم الذين يصلحون قولاً بجملاً أو يبتون قولاً سبهاً - ٥ أصحاب
الترجيح وهم الذين يرجحون قولاً على قول - ٦ و ٧ مقلدون على وجهين .

كانت دراسته من يوم أن كملت قواعده واشتغل العلماء بتدريس العلوم الإسلامية -
تسير جنباً إلى جنب مع دراسة الفقه من غير تفرقة بينهما إلا في ترتيب سني
الدراسة حيث يؤخر تدريس الأصول إلى السنوات الأخيرة بعد أن يأخذ الطالب
قسماً كبيراً من الفقه تؤهله لتلقي قواعد الأصول التي تظهر فائدتها حينذاك .

ولم يحدث في تاريخ الجامعات التي تعني بعلوم الشريعة أن واحدة منها أغفلت
دراسة أصول الفقه أو تهافت فيها ، بل تعدى ذلك إلى الجامعات المدنية التي
تعني ببعض كلياتها بدراسة أجزاء من الفقه الإسلامي فجعلت ضمن مناهجها منهجاً
خاصاً لهذه الأصول .

وها هي ذي كليات الحقوق في جامعات الدول الإسلامية تقوم بدراسة من
زمن بعيد .

وفي الحق أن أصول الفقه لا يستغني عنه طالب الفقه سواء أ كان متخصصاً
في دراسته أم لم يكن متخصصاً فيها بل لا يستغني عنه دارس القانون بجميع
فروعه ، وبخاصة عندما ينتقل إلى مرحلة تطبيقه ، لأن القوانين متنوعة
النصوص . ففيها الأوامر والنواهي ومنها العام والخاص ، والمطلق والمقيد كما أن
فيها واضح الدلالة على مراد المشرع والذي يكتنفه الأهمام ، وهي لا تخلو من
التدليس أو القصور عن الوفاء بأحكام الوقائع الجديدة التي لم يمرض لها واضعوا
القوانين حين وضعها فيضطر المطبق إلى استعمال القياس .

وهي بعد ذلك ألفاظ تختلف في كيفية دلالتها على المراد منها
فقد تدل بمبارتها وقد تدل بإشارتها . كما أن لها منطوقاً ومفهوماً موافقاً
أو مخالفاً .

فإذا لم يكن مطبق القانون ملماً بقواعد الاجتهاد وطرق أخذ الأحكام من

التصوص - وهي من صمم أصول الفقه ولا يوجد لها نظير في علوم القانون باعتبار أن فقهاء القانون أنفسهم - فكيف يستطيع تقييد المطلق وتخصيص العام والجمع بين التصوص المتعارضة أو الترجيح بينها ؟ وكيف يميز بين المنطوق والمنهوم ؟ .

ثم ماذا يفعل عندما يحتاج إلى إعمال القياس لضرورة اقتضته ، والقياس الصحيح له شروطه المميزة له عن غيره أيقين بمجرد الشبه ؟ وكيف يفعل في النص الاستثنائي من القاعدة ؟ هل مقصره على موضعه أو يتوسع فيه فيعدي حكمه إلى غير موضعه ؟ .

وكل ذلك مبين أجل بيان في علم أصول الفقه . فإذا لم يكن شارح القانون أو مطبقه ملماً بتلك القواعد فلا يأمن على نفسه الزلل أو السير على غير هدى .

من كل ذلك يبين لنا في وضوح أن أصول الفقه لم تنقطع فائدته ، بل إن الحاجة إليه تزايدت على مر الأيام وأصبح طالب القانون أحوج ما يكون إليه في هذا العصر الذي وحده فيه القضاء في مصر ودخل في اختصاص القاضي الوطني النظري قوانين مأخوذة كلها من الفقه الإسلامي وعليه أن يرجع إليه - إذا لم يجد للنص في القانون - البحث عن حكم ملائم للوقائع المروضة عليه^(١) .

(١) ولعل هذا التوضيح لفائدة أصول الفقه يقنع بعض السراطين الذين يقدمون اقتراحاتهم من حين لآخر مطالبين بإنهاء مادة الأصول من مقررات كلية الحقوق أو نقلها إلى مقررات السنة الأولى والاكتفاء منها بالبيانيه العامة بسبغة تخفيف المباح . ولكن أصول الفقه هو الذي أنزل كاهل الطلاب وحده . أو أتمدت فائدته فوضع مع القانون الروماني في كفة واحدة وفتح إلغائهما من دنيا القانون .

وربني أعمس في أدن هؤلاء الفضلاء فأقول لهم : ألسنا في بلد إسلامي يتزعم المالم الإسلامي

وهذا العلم فيه بيان واف لكل ما يحتاج إليه الفقيه . فيه بيان للأحكام بأنواعها ، والأدلة ومراتبها وطرق استنباط الأحكام من الأدلة وهي وجوه دلالة هذه الأدلة عليها ، والمجتهد الذي يقوم بعملية الاستنباط .

تكلم الأصوليون في هذه الأمور في مباحث كثيرة أوفت على النفاية ، وأضحت في غنى عن الزيادة وإن كانت في حاجة إلى شيء من التهذيب لتنقيتها من المسائل النظرية والتي بني الاختلاف فيها على تفسير الألفاظ ، والمسائل التي ذكرت فيه على سهيل الاستطراد لبعدها عن النفاية الرجوة منه حتى بدت غريبة عنه :

يقول الإمام النزالي في المستصفى^(١) : إن علماء الأصول مزجوا بمسائل مسائل من علوم أخرى ، فالتكلمون من الأصوليين حملهم حب صناعاتهم على خلطه بمائل منه ، كما حل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج لغة من النحو بالأصول ، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الأعراب جلاهي من علم النحو خاصة ، كما حل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأي زيد رحمه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تقاريع الفقه بالأصول فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفرع فقد أكلوا منه أ . بتصرف .

والإمام الشافعي في موافقاته^(٢) يضع لنا ضابطا يعرف به مسائل الأصول الأصلية من غيرها فيقول في المقدمة الرابعة : « كل مسألة موسومة في أصول الفقه لا يبتني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا

== وتطلع إلى الآثار من أنباء الدنيا يقصد إليه الطلاب من كل قطر إسلامي عربي أو غير عربي لينبؤوا من علوم الإسلام في ؟

أأخذ في حسابنا قبل أن نتكلم بمثل هذا الاقتراح ما يقوله هؤلاء الطلاب الرافضون هنا لنوعهم وقد ألقينا من مناصبتنا أصول التشريع الإسلامي ؟

إن المسألة ليست بالسهولة التي يتصورونها فعل رسالكم والله يعرفنا ويرفعكم .

(١) ج ١ ص ١٠ .

(٢) ج ١ ص ٤٢ وما بعدها . للطبعة التجارية .

تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية ، قال : والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له وعقلاً للاجتهاد فيه ، فإذا لم يقد ذلك فليس بأصل فيه . ثم قال : والمراد أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا يبتني عليه فقه فليس بأصل له ، وليس المراد أن كل ما يتوقف عليه تحقيق الفقه ويبتني عليه من مسألة يعد من أصول الفقه وإلا لعد من أصوله جميع العلوم العربية وغيرها مما يتوقف عليه فهم الأحكام ، وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيه . كسألة ابتداء الوضع ومسألة أمر المدوم ، ومسألة هل كان النبي متعبداً بشرع قبل البعثة أو لا ، ومسألة لا تكليف إلا بفعل وغيرها .

ثم قال : وكل مسألة في أصول الفقه يبتني عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف على فرع من فروع الفقه فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً . كالخلاف مع المقررة في الواجب المنجز فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل ، وإنما اختلفوا في الاحتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام . فالجمهور يقولون : إن الواجب واحد مبهم يتحقق في الخارج في أحد هذه الميقات التي خير بينها ، وقالت المستقلة : بل الواجب الجميع ، وقد اتفق المذهبان على أن من ترك الجميع لا يأثم ثم تارك واجبات ، ومن فعل الجميع لا يثاب ثواب واجبات فلا فائدة في هذا الخلاف علماً ، بل هو نظري صرف لا يبيّن عليه تفرقة في العمل فلا يصح الاشتغال بأدلتها في علم الأصول أو بالتصرف .

تتمة : تقدم أن موضوع علم الأصول هو الأدلة والأحكام على الرأي المشهور لذلك رأينا أن نتمم هذه المقدمة بتعريف كل من الدليل والحكم فتقول :

الدليل في اللغة يطلق على الدال أي المرشد . وهو قناصب للدليل الهادي إلى أي شيء حسي أو معنوي . كما يطلق على ما يستدل به أي ما به الإرشاد .

جاء في مختار الصحاح : الدليل ما يستدل به أو الدال أيضاً وقد دله على الطريق دلالة ودلالة . فالعلامات التي توضع في مفترق الطرق لتدل عليها تسمى دليلاً ، والذي وضعها يسمى دليلاً أيضاً ، والخيير بالطريق إذا سار مع شخص ليدله عليه يسمى دليلاً كما أن كلامه المرشد إليه يسمى دليلاً أيضاً .

وفي الاصطلاح الشرعي يراد به ما يمكن التوصل بالنظر^(١) الصحيح فيه إلى حكم شرعي على سبيل القطع أو الظن .

وخصه فريق من العلماء . بما يستفاد منه حكم قطعي ، وأما ما يستفاد منه حكم ظني فيسمى أمانة^(٢) .

وعلى الأول ينقسم الدليل إلى قطعي وظني . كما ينقسم على الرأيين إلى نقلي كالنصوص والعرف والإجماع ، وعقلي كالقياس والاستحسان والإستصلاح كما سيأتي توضيحه .

والاستدلال لغة هو طلب الدليل للاعتداء إلى أي شيء حسي أو معنوي .

وفي اصطلاح الأصوليين . هو طلب الدليل الشرعي لتوصل بالنظر الصحيح فيه إلى الحكم الشرعي .

(١) النظر هو ترتيب أمور معلومة في الذهن لتحصيل الجهرول ، فإذا كان الترتيب ملياً كان النظر صحيحاً . وإن لم يكن ملياً كان النظر غير صحيح ، ولهذا نقول بصحح النظر .
ولجميع متن مسلم التثبت ص ١٤ .

(٢) ربيع السلفي للقراني ج ٢ ص ٣٦٥ . ومتن مسلم التثبت ص ١٣ . والأحكام للآمدي ج ١ ص ٥ . وقد قال الآمدي إن الأول مصطلح الفقهاء ، والثاني مصطلح الأصوليين .

غير أنهم اختلفوا في ذلك الدليل المطالب ، فالجمهور يذهبون إلى أنه مطلق الدليل . سواء كان نصاً من القرآن أو السنة أو غير نص كالإجماع والقياس والاستصلاح وغيرها . وهو بهذا المعنى يرادف الاجتهاد .

ويرى البعض أنه دليل خاص وهو ما عدا النص والإجماع والقياس ، فيشمل الاستصحاب والاستصلاح والاستصحاب فيكون غير مرادف للاجتهاد بل يكون نوعاً منه .

وهو الحكم لغة القضاء ، ويعطى على المحكمة : وفي العرف هو إثبات أمر لآخر أو نفيه عنه . كقولنا : هذا الشيء حسن وهذا الشيء غير حسن .

وفي اصطلاح الأصوليين يطلق على نوعين . الحكم التكليفي نسبة إلى التكليف الذي هو طلب ما فيه كلفة ، والحكم الوضعي نسبة إلى الوضع وسيأتي بيانه قريباً .

ويعرف الأول بأنه خطاب الله^(١) المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تنهيها .

(١) هذا التعريف عند أهل السنة الذين يقولون بأن له كلاماً قديماً أزلياً . وأما المقلدة الذين ينكرون ذلك ويقولون بخلق القرآن لا يعرفون الحكم بالخطاب بل يعرفونه بأنه ما يشته الشارع في الفعل موافقاً لما فيه من صفة حسن أو قبح . لأنهم يجعلون الأسماء حسناً وقبحاً ذاتياً وبناء على ما فيها من حسن أو قبح يكون الحكم الشرعي فيطلب فعل ما فيه حسن ويطلب الكف عما فيه قبح .

لم احرصوا على تعريف أهل السنة فقالوا : إن الحكم حامت ثبوت عدمه بالتسخ وما ثبت عدمه استحالة عدمه . فما لم يمتنع عدمه لم يثبت عدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فلا يصح تعريفه بالخطاب الذي هو قديم عندكم . وأجاب أهل السنة على ذلك . ما لنا لا نسلم حدوث الحكم بل هو قديم والحادث ليس هو ذات الحكم بل لمقه بفعل المكلف تنبيهاً . والتسخ يرد على هذا التعليل فيصبح الحكم غير مطلوب من المكلف . راجع مسلم لثبوت عدمه .

ويعرف الثاني بأنه خطاب الله المتعلق بجعل الشيء سبباً لغيره أو شرطاً له أو مانعاً منه . ومن الأصوليين من يعرف الحكم بتعريف شامل فتوعين فيقول : هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تحييراً أو وضعاً .

شرح التعريف : الخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير للأفهام ، وفي الاصطلاح : يطلق على الكلام الذي يصح توجيهه للأفهام سواء أفهم بالفعل أو لا . فهو من شأنه الإفهام . والمراد في التعريف المعنى الاصطلاحي ، لأنهم يريدون به كلام الله النفسي ، وهو في الأزل موصوف بكونه صالحاً للتوجيه بالفعل إذا وجد المكلف بصفات التكليف بعد بعثة الرسول ، وصالح للأفهام كذلك .

« المتعلق بأعمال المكلفين » المرتبط بها على وجه يبين صفتها من كونها مطلوبة الفعل أو مطلوبة الترك أو مباحة .

والأفعال : جمع فعل . وهو ما يدخل تحت قدرة المكلف ويتمكن من تحصيله سواء أكان من أفعال الجوارح أم من أفعال القلوب . كالنية والإخلاص والحمد والحمد والرياء وغيرها . والمكلف هو البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة . والاختصاص المطلوب وهو يتناول طلب الفعل وطلب الترك على وجه الحتم أو لاعتلى وجه الحتم . والتخيير^(١) . التسوية بين فعل الشيء وتركه من غير ترجيح لواحد

(١) قيل إن التخيير هو الإباحة ليس من أحكام التكليف لأنه لا طلب فيه ، وقيل هو منها وفسر ذلك بأنه يجب اعتدال الإباحة ولكن لتحقيق كما جاء في المسودة لآل تيسية ص ٣٦ أن للباح من أقسام أحكام التكليف بمعنى أنه يقتضى بالمكلفين أى أن الإباحة والتخيير لا يكون إلا لأن يصح إلزامه بالفعل أو الترك . فلما قلنا أى التخيير واجبتون فلا إباحة في حقهم كما لا حظ ولا يجب قبلها فمضى جعلها في أحكام التكليف لا بمعنى أن البلع مكلف به ٥٨١ .

منها . فيخرج عن الحكم الخطابات المتعلقة بذات الله وصفاته والمتعلقة بأفعال المكلفين من غير هذه الجبهة نحو « والله خلقكم وما تعملون » .

وَمَعْنَى الْوَضْعِ فِي التَّمْرِيفِ الْعَامِ : جَعَلَ الشَّارِعَ الشَّيْءَ سَبَبًا لِأَخَرٍ أَوْ شَرْطًا لَهُ أَوْ مَانِعًا مِنْهُ . فَإِذَا كَانَ الْخِطَابُ مُتَمَلِّقًا لِجَعْلِ الشَّيْءِ سَبَبًا سَمِيَ خِطَابًا وَضْعِيًّا وَحُكْمًا وَضْعِيًّا نَسَبَ إِلَى الْوَضْعِ وَهُوَ الْجَعْلُ لِأَنَّهُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا شَرْعِيًّا لِشَيْءٍ آخَرَ إِنَّمَا هُوَ يَجْعَلُ الشَّارِعَ دُونَ غَيْرِهِ ، وَلَوْلَا جَعْلُ الشَّارِعِ إِيَّاهُ سَبَبًا لَمَّا كَانَ كَذَلِكَ .

فَتَبَيَّنَ بِذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ أَحْكَمًا هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ كَلَامِهِ لِلنَّفْسِ الْقَدِيمِ الصَّالِحِ التَّوَسُّيَةِ لِلْمُكَلَّفِينَ عِنْدَ وَجُودِهِ الْمُبِينِ لَصِفَاتِ أَعْمَالِهِمْ مِنْ كَوْنِهَا مَطْلُوبًا فَعَلًا أَوْ تَرْكًا أَوْ مَبَاحَةً لَا هِيَ مَطْلُوبَةُ الْفِعْلِ وَلَا التَّارِكِ ، وَالَّذِي رِيعُ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ لِجَعْلِ بَعْضِهَا سَبَبًا لِأَخَرٍ أَوْ شَرْطًا لَهُ أَوْ مَانِعًا مِنْهُ .

وَلَمَّا كَانَتْ هَذِهِ الْأَحْكَامُ خَفِيَّةً عَلَيْنَا أَقَامَ الشَّارِعُ عَلَيْهَا أُدْلَةً لِتَتَوَصَّلَ بِالنَّظَرِ الصَّحِيحِ فِيهَا إِلَى تِلْكَ الْأَحْكَامِ .

فَإِذَا كَانَ الدَّلِيلُ قَاطِعًا فِي دَلَالَتِهِ تَوَصَّلْنَا بِهِ إِلَى حُكْمِ اللَّهِ قَاطِعًا ، وَإِذَا كَانَ ظَنِّيًّا فِي دَلَالَتِهِ تَوَصَّلْنَا بِهِ إِلَيْهِ ظَنًّا ، وَالظَّنُّ كَافٍ فِي وَجُوبِ الْعَمَلِ بِمَا أُوصِلَ إِلَيْهِ الدَّلِيلُ ، وَلَا يَكْفِي اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْمًا .

وَلِلْعُلَمَاءِ الْأَصُولِ هُنَا خِلَافٌ فِي أَنَّ هَذِهِ الْأَدْلَةَ مُثَبِّتَةٌ كُلِّهَا لِلْأَحْكَامِ ، أَوْ أَنَّ بَعْضَهَا مُثَبَّتٌ لَهَا ، وَبَعْضُهَا كَاشِفٌ عَنْهَا وَمُظْهِرٌ لَهَا لَا مُثَبَّتٌ ، أَوْ أَنَّهَا كُلُّهَا كَاشِفَةٌ عَنْ حُكْمِ اللَّهِ .

وَيَبْدُو لِي أَنَّهُ خِلَافٌ لَفْظِي لَا حَقِيقِي ، لِأَنَّ هَذِهِ الْأَدْلَةَ لَمْ تُثَبِّتْ حُكْمَ اللَّهِ الْقَدِيمَ ، بَلْ هُوَ ثَابِتٌ قَبْلُهَا . غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مَعْلُومًا لَنَا فَمَا أَقَامَ الشَّارِعَ تِلْكَ الْأَدْلَةَ وَتَوَصَّلْنَا بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهَا إِلَيْهِ ثَبَّتْ عَلَيْنَا بِهِ ، وَإِنْ كَانَ هَذَا الْعِلْمُ تَفَاوُتَ

دروجاته حسب اختلاف دلالة الدليل ، فصح القول بأن هذه الأدلة مثبتة للأحكام من جهة إثباتها العلم لنا بها ، ووجوب التكليف بها بعد ذلك العلم . وإن لم تكن مثبتة لها على الحقيقة ، بل هي كاشفة عنها . يستوي في ذلك كلام الله المقروء وغيره من الأدلة . صرح بهذا غير واحد من الأصوليين .

جاء في كتاب جمع الجوامع وشرحه^(١) . أن الحكم المتعارف عند الأصوليين هو خطاب الله أي كلامه النفسي الأزلي المسمى في الأزل خطاباً حقيقة على الأصح ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرها .

ويقول عز الدين بن عبد السلام في كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنعام^(٢) : إن القرآن يطلق على الألفاظ الدالة على الكلام القديم ويطلق على الكلام القديم الذي هو مدلول الألفاظ .

وهو صريح في أن القرآن الذي تقرأه دال على كلام الله القديم الذي يسمى قرآناً أيضاً .

ويقول الكمال بن الهمام في تحريره^(٣) : فنظم القرآن كاشف عن حكم الله كغيره من الأدلة ، لكن العلماء لم يمدوه كاشفاً ، وقالوا إنه مثبت وغير

(١) ج ١ ص ٥٩ حاشية المطاوع .

(٢) ج ٢ ص ١٠ .

(٣) التمهيد بشرح التيسير ج ٢ ص ٢٦٥ ومثل ذلك في مسلم الثبوت ج ١ ص ٥٦ والفتاوى في المستصفى ج ١ ص ١٢٥ يصرح بأن الله عز وجل ربما دل على كلامه بلفظ منظم بأمره بتلاوته فيسمى قرآناً ، وربما دل عليه بلفظ غير منقول فيسمى سنة ، والكل مسموع من الرسول عليه السلام . والمطالع في حاشيته على جميع الجوامع ص ١٠ يقول : وقيد الكلام باللفظ لأن اللفظ ليس بحكم بل هو دال عليه حكماً فصرح به السيد في حواشي المنتصر .

كاشف سدا لطريق التعريف والنفي بأن يقال : ليس هذا المقروء كلامه بل هو كاشف عنه . »

- ويقول شارح مسلم الثبوت عند الكلام على الأصول الأربعة . ثم أن هذه الأصول رابعة إلى كلام الباري النفسي فإنه الحاكم حقيقة بكلامه الأزلي وهذه الدلائل كواشف عنه^(١) .

من كل ذلك يتبين لنا أن الحكم عند الأصوليين هو كلام الله النفسي القديم المبين لصفات أفعال المكلفين ، وأن ما أقامه الشارع من الدلائل عليه كاشفة عنه وليست مثبتة له لا فرق بين النصوص وغيرها إلا في مدى الكشف هل هو كشف قطعي أو ظني ، وأن الاختلاف في كونها مثبتة كلها أو كاشفة كلها أو أن بعضها مثبت والبعض الآخر كاشف لا معنى له في نظري لأنه خلاف لفظي راسع إلى تفسير المراد من الإثبات / هل هو إثبات نفس الأحكام أو إثبات العلم لنا بتلك الأحكام ، وإذا فسرناه بإثبات العلم لنا جعلناها كلها مثبتة ، وإذا فسرناه بإثبات نفس الحكم تلقينا كونها مثبتة له ، لأنه ثابت قبلها ، وبغير هذا لا يستقيم الكلام ولا يتفق مع الواقع ، ومن تخرز من إطلاق لفظ الكاشف على القرآن بخصوصه لم يكن لأنه مثبت للأحكام بل لتلا يكون ذريعة للقول بأن هذا المقروء ليس كلام الله ، وعلى هذا التفسير يكون قول الفصل الذي جعل بعضها مثبتا وبعضها كاشفا لا معنى له .

وأما الفقهاء فالدليل عندهم هو نفس الدليل عند الأصوليين من النصوص

(١) ج ٧ ص ٧ وراجع منه أيضاً ج ٧ ص ٧ وفيه يقول بعد أن قلل أدلة الأحكام الكتاب والسنة والإجماع والقياس : ومعنى الإضافة في أدلة الأحكام أن الأحكام تنسب الخاصة النفسية إذ هي تملكت الكلام النفسي القديم للعالم بآيات المقدمة بأفعال المكلفين اقتضاء أو تضييقاً أو وضعاً والأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس أدلة تلك النسب ويسبب كونها أدلة سميت أصولاً لأن الأصل ما يثبت عليه غيره والدلول مبني على الدلائل ١٤ .

المغزلة وغيرها من أنواع الرأي ، ولا يختلفان إلا في أن الأدلة التي يبحث فيها الأصوليون هي الأدلة الإجمالية ، والأدلة التي يبحث فيها الفقهاء هي الأدلة التفصيلية الجزئية كما سبق تفصيله .

ولكنهم يختلفون في معنى الحكم . فبينما يعرفه الأصوليون . بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين الخ إذ يقول الفقهاء : إنه أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين الخ . أي ما ثبت بذلك الخطاب ، وهو أمر حادث ، لأنه صفة يتصف بها فعل المكلف أو يكون أثرًا لذلك الفعل الحادث بعد وجوده .

مثال ذلك : أن الله حرم في الأزل . قتل النفس المصومة إلا بحق . يجب ذلك . فهذا التحريم القديم هو خطاب الله أي كلامه النفسي الأزلي القديم الصالح لتوجيه المكلفين . وأقول قوله تعالى « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » ليكشف لنا عن هذا الحكم ، والمجتهد يبحث في هذا النص فيفهم منه حرمة القتل للنفس البريئة بناء على أنه نهى مطلق والنهي المطلق يفيد التحريم ، فيصف هذا القتل الذي هو فعل المكلف بالحرمة ، فيقول : قتل النفس البريئة حرام .

فالتحريم الأزلي هو الحكم عند الأصوليين ، والحرمة التي يتصف بها القتل هو الحكم عند الفقهاء ، وهو أثر لذلك التحريم .

هذا هو الحق في المراد بالحكم والدليل عند الأصوليين والفقهاء . وبه يظهر أن الحكم شيء والدليل شيء آخر .

وأما ما ذهب إليه بعض الكتاتيب^(١) من أن الحكم عند الأصوليين هو النص الشرعي من القرآن المتروك والسنة .

(١) أول من فعل ذلك فيما أعلم - المرحوم الشيخ محمد الخضرى في كتابه أصول الفقه ص ١٨ ثم تابعه من جاء بعده من الكتاتيب في الأصول من غير أن يكلفوا أنفسهم الرجوع إل =

ففيه أولا : الخطأ بين الدليل والمدلول وجعلهما شيئا واحداً عند الأصوليين مع أنها متغايران .

وثانيهما : المخالفة الصريحة لكلام الأصوليين أنفسهم لأنه لم يقل أحد منهم : إن نفس النصوص المقررة وغيرها هي الحكم .

ونحن نقول لهم : إذا كان هذا هو الحكم فأين الدليل عندهم ؟ فإن قالوا : هو نفسه وأن التباين بينهما بالأختبار قلنا : إنه مخالف للمنطق والمقول ، لأنهما يفرقان بينهما بل إن التباين بينهما يعتبر من البدييات التي لا يقع فيها نزاع .

كتب الأصول الأولى والمقدمة وحده .

ولما ثبتت بعض زملائنا الفشل إلى هذا الخطأ اشتغلوا مشكورين ورجعوا إلى الصواب

القسم الأول : « في الالة »

ملقحة تمهيدية :

قدمنّا أن الدليل في الاصطلاح الشرعي . هو ما يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيه إلى الحكم الشرعي . وأن الله جلت قدرته أقام الأدلة ونصب الأمارات هادية مرشدة إلى أحكامه التي شرعها في الأزل . وهي خطابه المتعلقة بأفعال المكلفين اقتضاء أو تحييراً أو وضماً .

فالقول مكتابه تبياناً لكل شيء تفصيلاً في بعض الأحكام وإجمالاً في البعض الآخر ، وجاءت السنة الموسمي بإشارة مبينة ومكتملة لما أنزل الله في الكتاب ، ثم أذن في الاجتهاد لاستنباط الأحكام التي لم تصرح بها النصوص فكان الرأي المتفق عليه ، وانتزع فيه النبي أمراً يردّه إلى كتاب الله وسنة رسوله ، يقول سبحانه : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً » .

ففي الآية الكريمة أمر بإطاعة الله وتكون بالعمل بكتابه ، وآخر بإطاعة الرسول وهي تتمتع بمد وقائه بالعمل بسنته ، وثالث بطاعة أولي الأمر وهم

أهل الرأي التنازع من المجتهدين - على أحد التأويلين في الآية - ثم أمر برد المتنازع فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله فيعمل بأقرب الآراء شياً بما .

كما أن في الآية إشارة إلى ترتيب تلك الأدلة . وقد جاءت السنة مصرحة بذلك الترتيب فيما رواه المحدثون عن معاذ بن جبل حينما أرسله رسول الله إلى اليمن قاضياً ومعلماً قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بم أقضي إذا عرض لك قضاء ، قلت : أقضي بكتاب الله قال : فإن لم تجد في الكتاب ، قال : فبسنة رسول الله ، قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ، قلت : أجتهد رأيي ولا آلو . فضرب رسول الله على صدري وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضي الله ورسوله ، فهذا الحديث دل على أن أدلة الأحكام كتاب الله وسنة رسوله ثم الاجتهاد بالرأي وإن كان الرأي لا يستبرئ مستقلاً بالدلالة في هذا العصر ، لأنهم كانوا يرجعون بأرائهم إلى رسول الله فيصوب المصيب ويخطئ المخطئ بما يوحى إليه . شأن اجتهد صلوات الله وسلامه عليه . وعدم تعرض الحديث للإجماع لا ينفي كونه دليلاً لأنه لم يكن له اعتبار في عصر نزول الوحي ، بل لم يوجد إلا حينما وجد الرأي كدليل مستقل في عصر الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم

يدل على ذلك الآثار المتقولة عن أصحاب رسول الله . منها ما رواه البغوي في مصابيح السنة عن ميمون بن مهران قال : كان أبو بكر إذا ورد عليه الخوص نظر في كتاب الله ، فإن وجد فيه ما يقضي به بينهم قضى به ، وإن لم يجد في كتاب الله وعلم عن رسول الله في ذلك الأمر سنة قضى بها ، فإن أعياء أن يجد في سنة رسول الله جمع رؤوس الناس وخيلهم فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به ، وكان عمر يفعل ذلك .

من كل ذلك يظهر لنا أن أدلة الأحكام ليست كلها في مرتبة واحدة بل

هي متفاوتة المراتب في الاستدلال بها ، فأولها كتاب الله من كان مستقلاً في
الدلالة ، ثم يليه سنة رسول الله ، ثم يحىء بعلمها الأجاء إن تحقق ونقل نقلاً
صحيحاً ، ثم الرأي الذي تنوع إلى أنواع في عصر الأئمة أصحاب المذاهب .

ومن هنا تنوعت تلك الأدلة إلى نوعين : أدلة أصلية . وهي التي لا تتوقف
دلائلها على الأحكام على دليل آخر . وهي القرآن والسنة لأنهما اللذان نزل
البيان أولاً ، وتبعية وهي التي تتوقف دلائلها واعتبارها على غيرها ، وهي ما
عداها كالأجاء فإنه لا بد له من سند آخر عند تكوّنه ، والقياس والاستحسان
وغیرها مما سيأتي بيانه مفصلاً .

والأصوليون الذين فعدوا القواعد وبنوا أنواع الأدلة وطرائق الأئمة في
الاستدلال بنوا ما هو متفق عليه منها ، وما هو مختلف فيه . كما اختلفوا في
عد الأدلة المعتبرة .

ففرق حصراً في الكتاب والسنة والأجاء ، وآخر يزيد عليها القياس
والاستصحاب ، وثالث يضم إليها الاستحسان والعرف ، ورابع يزيد عليها
المصالح المرسدة وسد الفرائع .

ومن الأصوليين من يزيد على هذا الممدد أنواعاً أخرى . هي في حقيقتها إما
راجعة إلى تلك الأدلة ، أو لا تعتبر دليلاً كالبراءة الأصلية والاستقراء ، والأخذ
بالأخف ، وإجاء الخلفاء الراشدين ، وقول المصوم ، وإجاء العارة أي أهل
بيت الرسول ﷺ وغير ذلك^(١) .

ومع هذا الاختلاف في المد فهم متفقون على أن الكتاب والسنة هما المصدران

(١) راجع تنقيح النصول للتراثي لللكمي ص ٧٣ .

الأساسان اللذان يرجع إليهما كل المصادر الأخرى ، لأن حجية تلك المصادر راجعة إليهما ، وأن كل نزاع أو خلاف يقع بين المجتهدين فمرده إليهما ، بل إن كتاب الله هو أصل الأصول ومصدر المصادر وهو الحكم في كل شيء كما يدل عليه قوله تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء ومدى ورحمة ويشرى للصلين » (١) .

ونحن هنا لا يمتينا العد ولكننا سنتكلم بشيء من التفصيل على ما اشتهر عند الأصوليين من الأدلة وهي عشرة : الكتاب ، والسنة ، والأجاء ، والقياس ، والاستحسان ، والاستصلاح ، المصالح المرساة ، والدرف ، وقول الصحابي ، وشرح من قبلنا ، والاستصحاب .

وهذه الأدلة العشرة تنوع الى نوعين : عقلية وعقاية :

فالعقلية : هي التي يكون طريقها العقل ، ولا دخل للمجتهد في تكوينها وإيجادها ، وهذه قاصر على فهم الأحكام منها بعد ثبوتها . وهي الكتاب والسنة والأجاء والعرف ، ومثلها قول الصحابي وشرح من قبلنا عند من جعلها من الأدلة .

والعقاية : وهي التي يكون العقل دخل في تكوينها ، أو بعبارة أخرى : هي التي يكون المجتهد عمل في تكوينها . وهي القياس والاستحسان والاستصلاح . فالقياس يوجد بصنع المجتهد فهو الذي يبحث عن الأصل وحق الحكم فيه ووجودها في الفرع ، ومساواة الفرع للأصل في تلك القلة ، ثم بعد ذلك يحكم بالمساواة أو التصدية على الخلاف في التعبير في تعريفه .

والاستحسان كذلك في أغلب صورته من صنع المجتهد ، فإن كان قياساً خفياً في مقابلة قياس جلي فأمره ظاهر ، وإن كان استثناء من قاعدة عامة يغير نص - فالمجتهد هو الذي بحث في الحكم العام فوجد تطبيقه على جزئية من جزئياته يوقع في الحرج لتفويت مصلحة عامة أو إلحاق ضرر فاستثناهما من الحكم العام وأثبت لما حكما آخر .

ومثل ذلك يقال في المصلحة المرسلة ، فإن المجتهد هو الذي يقدر المصلحة التي يستند إليها بعد وزنها بميزان المصالح الشرعية . بخلاف القرآن والسنة فإنها وجدت قبل استدلال المجتهد ، والأجباع فإنه وجد وتقرر قبل بحثه أيضاً ، والمعرف كذلك ، ويقال مثل ذلك في قول الصحابي الذي يستدل به من جاء بعد عصر الصحابة . وفي شرع من قبلنا .

وهذا التمسك بالنظر إلى أصول الأدلة وذاتها إما بالنظر إلى الاستدلال بها فكل واحد من النوعين لا يستغني في دلالته على الحكم عن الآخر .

يقول الإمام الشافعي^(١) في موافقاته : الأدلة الشرعية ضربان . أحدهما ما يرجع إلى النقل ، والثاني ما يرجع إلى الرأي ، وهذه القسمة بالنسبة لأصول الأدلة وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر . لأن الاستدلال بالمقول لا بد فيه من النظر ، كما أن الرأي لا يمتدبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل . .

وبعد هذا فإن تلك الأدلة تسمى أصولاً ومصادر : وهذا بالنسبة إلى الحكم عند الفقهاء ظاهراً فإنها أصول له انبنى عليها ومصادر لأنه منها أخذ .

(١) ج ٣ ص ٤٩ .

وأما بالنسبة للحكم عند الأصوليين فهي أدلة بلا ريب لأنها أرشدت إلى الحكم وتوصل المجتهد بالنظر فيها إليه توصلًا قطعيًا في بعضها وظنيًا في بعضها الآخر ، ولكنها لا تسمى مصادر له ، لأنه لم يؤخذ منها ، بل هو ثابت قبل نزول الوحي بها وقبل أن ينظر المجتهد فيها . كما لا تسمى أصولًا لأن ذلك للحكم لم يبن عليها ، ولذلك سمي العلماء هذا العلم بعلم أصول الفقه^(١) الذي هو الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية .

هذا إذا نظرنا إلى ذات الحكم وثبوته . أما إذا نظرنا إلى علمنا بهذا الحكم من أدلته فيمكن تسمية الأدلة أصولًا ومصادر لأن علمنا انبنى عليها ومنها أخذ . وعليه يحمل كلام من سماها أصولًا ممن الأصوليين كالكمال بن الهمام في تحريره وصاحب مسلم الثبوت^(٢) .

وتسمى هذه الأدلة أيضًا بالمجسج ، لأنه يلزمنا العمل بها ويثبت بها حق الله على وجه يتقطع بها العذر ، أو لأنه يلزمنا الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعًا^(٣) .

وأخيرًا نقول : إن هذه الأدلة لا تنافي قضاياها المقول ، بمعنى أنها لا تجيء بأحكام لا تقبلها المقول السليمة .

(١) شرح التيسير ج ٣ ص ٢ .

(٢) شرح التيسير ج ٢ ص ٢ .

(٣) يقول السرخسي في أصوله ج ١ ص ٢٧٧ : المجتهد لما لم ينزل القول القائل بحج أي طلب ويقول الرجل : حاجيته فمجيته لمار مغلوبا ، ثم سميت المجتهد في الشريعة به ، لأنه يلزمنا حق الله تعالى بها على وجه يتقطع بها وجه العذر ويعوز أن يكون مأخوذاً من معنى الرجوع إليه . أي أن القليل يجب عليه الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعاً . ا.هـ .

لأن الأدلة نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين كي يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف ، ولو ناقشنا لم تتلقها بالقبول فضلا عن أن تعمل بمقتضاها فتضيق الفائدة المقصودة من التشريع .

ولأنها لو ناقشنا لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بيا لا يطاق، لأنها حينئذ تكليف بتصديق ما لا يصدق العقل، ولأن مورد التكليف هو العقل حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً ، فلو جاء على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العقل أشد من لزمه على المعتوه والصبي والنائم إذ لا عقل لمؤلفه يصدق أو لا يصدق بخلاف العقل الذي يكلف بتصديق ما لا يصدق عقله ولا يقبله فإنه إيقاع له في حرج كبير ، والحرج منفي عن التشريع بالنص القاطع في كتاب الله « وما جعل عليكم في الدين من حرج » .

ولأن الاستقراء دل على أن العقول الراجعة صدقتها وانفادت لها ومن أنكر ذلك فهو إما معاند أو متجاهل^(١) .

(١) قد يقال : كيف تدعون أنها غير متقية للعقول مع جاء فيها من أمور عجز العقل عن إدراكها وهي ما تسمونه بالتشابه .

والجواب : أن هذا الاعتراض يشبه عن عدم الفرق بين كونها متقية لتضال العقول وبين كونها جاءت بأشياء يعجز العقل عن فهمها فإن معنى مناقضتها للعقول أنها تأتي بما لا يصدق العقل بعد فهم المقصود منه ، ومعنى الثاني أنها جاءت في أغلبها بأمور معقولة يدركها العقل ويصدقها وفيها بعض أشياء لا يدرك العقل حقيقتها ولكنه بأمور بالتصديق بها كما جاءت مع تقويض عليها في سبحانه بصرح بذلك قوله تعالى في سورة آل عمران - ٧ « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم -

هذا هو الإطار العام لأدلة الأحكام في شريعة الله ، وسنرى ممن عرضها تفصيلاً أن فيها من المرونة والسمعة ما يجعل من الفقه الإسلامي فقهاً عالمياً يسير مع واقع الحياة ويلتزم كل المبادئ الصحيحة . فقهاً يبنض دائماً بالحياة معها تقدم به الزمن ، يمشي للناس في ظل أحكامه سعادة آمنين .

لأن تلك الأدلة ليست مجرد نصوص تعبدية حتى يكون العقل مجبوراً عليه ، ولا عرض آراء تسيرها الأهواء أو تتحكم فيها الأغراض . بل نصوص بينت أحكام بعض الجزئيات التي لا تتغير ولا تبدل مصالحها بياناً واضحاً لا خفاء فيه ، وهذه تطبق أحكامها على وقائعها من غير أن يتدخل أحد في تغييرها ولا تملك أي سلطة تأويلها لتخرج بها عن مراد الشارع بها .

وأخرى جاءت على هيئة قواعد عامة صالحة للتطبيق مهما تغير الزمن أو اشتغلت البيئات . طبعها الفقهاء والأئمة على اختلاف أزمennهم وبيئاتهم ، وكلما ظهر لهم عند تطبيقها عنت أو حرج في جزئية من جزئياتها عمدوا إلى الاستثناء والاستحسان المقرر أصلاً في القرآن والسنة في الاستثناءات الصريحة أو في نصوص التيسير ونفي الحرج . . . فإذا لم يجد المجتهد نصاً اتجه إلى البحث عن إجماع سابق ، فإن وجده عمل بمقتضاه ، وإن لم يجده بحث عن الأشياء والنظائر في النصوص ليلحق النظر بنظيره أو أحمل القواعد الكلية ، فإذا وجد القياس لا يحقق المصلحة أو كان تطبيق القاعدة يؤدي إلى حرج ظهر الاستحسان من جديد فيعدل به المجتهد إلى طريق آخر يحقق المصلحة ويرفع الضرر وينفي الحرج .

فإذا لم يكن نص ولا قياس ولا استحسان كان الاستصلاح ووزن المصالح

— يقولون آتينا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الأبالب — فالتشابه لم تكلف إلا الإبهام به كما ورد من غير أن نبهت عن حقيقة وليس في هذا مخالفة لقضايا العلول . واجمع للرافعات الشاطبي ج ٣ ص ٣٩ وما بعدها .

بميزان الشريعة فيأخذ بأقربها شبهاً للصالح المشروعة وأعمها فقهاً وأثبتها تحقيقاً .

كل ذلك مع ما للعرف في الفقه الإسلامي من منزلة لا تمتد لها منزلة في القوانين الوضعية .

ولن يميز هذا الفقه عن الوفاء بأحكام ما يحيد من الحوادث مهما كثرت ولن يحيد الناس غلصاً بخلصهم من هذا الاضطراب الذي يمشون فيه غير الرجوع بقوانينهم إليه وعلى الله قصد السبيل .

الدليل الأول : الكتاب أو القرآن

تعريفه : خصائصه وميزاته . نزوله . نقله . تدوينه .

إعجازه . دلالاته على الأحكام . أسلوبه في بيانها

الكتاب في اللغة : يطلق على كل كتابة ومكتوب ، ثم غلب في عرف أهل الشرع على القرآن .

والقرآن في اللغة مصدر قرأ بمعنى القراءة . يقال قرأ قراءة وقرأنا ، ومنه قوله تعالى : « لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه »^(١)، ثم غلب في اللغز العام على المجموع المعين من كلام الله سبحانه المقروء بالسنة العباد . ومنه قوله تعالى : « إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم »^(٢) ، وهو في هذا المعنى أشهر^(٣) من لفظ الكتاب ، لأن لفظ الكتاب كما

(١) القيامة - ١٧ وما بعدها .

(٢) الأعراف - ٩ .

(٣) التتوير والتتميز ج ٢ ص ٢١٤ وإرشاد الفحول ص ٢٦ .

أطلق على القرآن أطلق على غيره من الكتب الساهوية بل وعلى غيرها من بعض الكتب الواردة في الفنون المختلفة ، فإذا أطلق لفظ الكتاب لا يتعين أن المراد به القرآن إلا إذا أُضيف إلى الله فتقول : في كتاب الله كذا ، أو ذكر في مقابلة الأدلة الأخرى ، أما القرآن عند إطلاقه فلا ينصرف إلا لهذا القدر المعين من كلام الله .

ولهذا فسر الكتاب بالقرآن وجعل تعريفاً لفظياً له كما يقول الأصوليون .

وقد جاء الله كتاباً وقرأنا في آيات كثيرة ^(١) فسمي قرآناً لكونه متلواً وكتاباً لكونه مدوناً بالأقلام حتى قال العلماء : إنها مترادفان عرفاً. أي لفظان يدلان على معنى واحد، وفي هذا إشارة إلى محطه في موضعين المصدر والسطور فلا نقه لنا بحفظ حافظ حتى يوافق الرسم الجميع عليه ، كما لا نقه لنا بكتابة كاتب حتى يوافق ما هو عند الحافظ بالأسناد الصحيح المتواتر .

وإذا كان الكتاب هو القرآن فهو معلوم لا يحتاج إلى تعريف يبين المراد منه، ولكن الأصوليون هنا يتمرفه لسان خصائصه الثابتة له الميزة له عن غيره

(١) سمى كتاباً في أكثر من خمسين آية ، وسمى قراءتها في ثيف وسبعين آية محلي بال وجرماً
سها وقد جمع بينهما في آية واحدة فمن الأول قوله تعالى : «وَلَوْ أَنَّ لِلْكِتَابِ مُصَدِّقًا لَأُتِيَ بِهِ مِنْ أُولِ الْأَنْفَالِ وَالْأُجْمَلِ مِنْ قَبْلِ هَذِهِ قَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَانَ : مَوْثِقَ الْكِتَابِ أَنْ يَكُونَ حَقًّا مِنْ رَبِّكَ وَلَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ فِرْعَانُ عَنْ مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوْفَ عَلِمْنَا فِي هَذِهِ يَوْمَئِذٍ مَتَى يَأْتِي السَّمَاءُ بِالسَّاعَةِ وَأَنَّا نُفْثِنُ السَّحَابَ نَفْثًا مِمَّا يَمْشِي عَلَى الْوُجُوهِ فَسَوْفَ نَكْتُمُ أَعْيُنَهُمْ فَذُكِّرُوا كَلِمًا وَمَنْ يَتَّبِعِ الْآيَاتِ الْكُذْبَى يَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ »
من يشاء ومن يشط الله فما لمن هادٍ عظم - ٧٣ «من رزقنا ثقتي قوله تعالى : «إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْفِرْعَانِ »
ثقتي هي أقوم «الاسراء - ١٩» ومنه «إِنَّهُ لَفَرَقَانِ كَرِيمٍ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَسْهَى إِلَّا الْغَاطِرُونَ
تُؤْتِيهِمْ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ «الواقعة - ٧٧» ومن الثالث قوله تعالى «وَمَنْ يَتَّبِعِ الْآيَاتِ الْكُذْبَى يَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ
جمعناه قراءتنا عربياً لقوم يعقلون «الزخرف - ١ - ١٣»

حتى لا يخطئ أحد في إثبات أحكام القرآن لتعريفه بما يشاركه في كونه
وحيا إلهيا .

وقد عرفوه بتعريفات كثيرة . كلها تدور حول الفرض الذي يبحث عنه
الأصولي . وهو استنباط الأحكام منه ، وذلك إنها يكون بما ثبت يقينا أنه كلام
الله من الألفاظ ^(١) الدالة على الأحكام .

(١) والكلام يطلق على النفسي وهو القائم بالنفس . ويطلق على الفطري ، ولما كان القرآن
كلام الله فهو يطلق على كلام الله القديم القائم بذاته تعالى ، كما يطلق على كلامه سبحانه الذي نزل
على رسول الله ودون في المصاحف يدل لذلك قوله تعالى في سورة براءة : « وإن أحد من المشركين
استجاركم فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون » فقد سمى الله اللزوم
للقرء كلام الله وهذا لا شك فيه . وقد تقدمت عبارة عز الدين بن عبد السلام صريحه في ذلك .
ومن هنا اختلف بحث العلماء فيه باعتبار اختلاف مقاصدهم . فعلماء الكلام الذين يبحثون عن
صفات الله القديمة القائمة بذاته عرفوه بهذا الاعتبار ، وهو عندهم ليس ألفاظا حقيقة مصورة
بصورة الحروف والأصوات .

فعرفه في المواقف ص ٤٩٦ . بأنه المعنى القائم بالنفس الذي يميز عنه بالألفاظ . وهو الكلام
حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى وهو قديم غير مخلوق ، لأنه يلزم عليه قيام الخلق بالقديم
وهو ممنوع .

وعلماء الأصول الذين يبحثون في الأمانة الدالة على الأحكام وهي الألفاظ عربية عرفوه باعتبار
أنه لفظ عربي نزل به جبريل على رسول الله . فهو ألفاظ منزلة مقررة مكتوبة في المصاحف
منقولة إلينا بالتراتب كشفا عن كلام الله النفسي ، ومع أن هذه الألفاظ المقررة كشفا عن كلام
الله الأول فلا يستلزم أحد أن يقول إنها ليست كلام الله لأن كلام الله وإن كان صفة قائمة
بذاته وهو في حد ذاته قديم لم يكن له تمينات « أي صفات » تختلف باختلاف المحال ، فإذا قول به
جبريل حدثت له صفة النزول ، وإذا قرأه حدثت صفة أخرى ، فإذا حفظه الرسول صار محفوظا
له وذلك صفة الثبات ، فإذا كتب في المصاحف حدثت رابعة ، فلكلام الله واحد لكنه ظهر لنا

منها : أنه كلام الله المنزل للأعجاز بسورة منه ، وقيل : هو ما نقل بين
دفتي المصحف متواتراً . وقيل : هو كلام الله تعالى المنزل على عبد مكيّ المتبدي .
بتلاوته . أي الأمور بقراءته في الصلاة وغيرها على وجه العبادة .

وقيل : هو الكلام المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول إلينا
نقلًا متواتراً .

وقيل : هو اللفظ العربي المنزل للتدبر والتذكر المتواتر ، وقيل غير ذلك .

ومن هذه التعريفات نقول : هو كلام الله المنزل على خاتم الأنبياء باللفظ
العربي المتبدي بتلاوته المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلًا متواتراً .

فيخرج عنه الكتب السماوية السابقة ، لأنها لم تنزل على خاتم الأنبياء ولم
تكن باللسان العربي لقوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه
ليبين^{١١} لهم » كما لم تكتب في المصاحف .

بجدة تعيننا وهذا لا ينكره عقل ولا شرع . واجمع مسلم الثبوت وشرحه ج ٢ ص ٢ ثم قال
نقلًا عن الفقه الأكبر : القرآن في المصاحف مكتوب في القلوب محفوظ وعلى الألسن مأثور . وعلى
اللسان منزل لفظنا القرآن محفوظ وكتابتنا له وقرائتنا له محفوظة والقرآن غير مبدل .

والصدق في المواقف والصدق في شرحه له بين هذه المسألة أو في بيان عنه الكلام على الخلاف
بين المحقة وأهل السنة فقال : إن المحقة لما أنكرت صفة الكلام أنكرت الكلام القدسي وهو
الصفة الخاصة ببلات الله فقالوا : إن القرآن مخلوق ونحن نقول : إن الألفاظ إنما هي على الكلام النفسي
مخلوقة لأن القرآن بهذا المعنى يسمى ذكرًا محمداً ووصف بأنه منزل وأنه يرد عليه النسخ وغير ذلك
ما يوصف به الحوادث المتغيرة واجمع هذا الكتاب ص ٩٥ وما بعدها .

(١) إيرلهم - ٤

كما يخرج كلامه سبحانه غير المنزل الذي استأثر به سبحانه في نفسه أو ألقاه إلى ملائكته لا الأنزال على أحد إذ ليس كل كلامه منزلاً ، بل أنزل منه القدر اليسير لقوله تعالى: « قل لو كان البحر مداً لكلما ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً »^(١) وقوله: « ولو أن ما في الأرض يضاف من شجرة أظلام والبحر عذمة من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم »^(٢) .

كما يخرج عنه الأحاديث التي نقلت عن رسول الله سواء كانت أحاديث نبوية أو قديمة . أما الأحاديث النبوية فلأنها لم تنزل باللفظ العربي ، بل نزل معناها إما بإشارة الملك أو بإلهام الله تعالى ، وعبر عنها الرسول بالفاظ من عنده ، كما أنها لم تكتب في المصاحف .

أما الأحاديث القدسية ^(١٣) وهي التي يرويها الرسول عن رب العزة يستوى

(۱) الكف - ۱۰۹ .

(۲) لبنان - ۷۷ •

(٢) نسب إلى القدس وهو الطهارة والتزوية تسببها إلى الحبسنة بإسماها صادرة منه أولا وهو التكمك بها أولا . وسيت أحاديث لأن الرسول هو المحمدي بها عن الله والمحامي لها بخلاف القرآن فإنه لا يضاف إليه سبحانه . وهي أكثر من مائة حديث عنى بها العليلة وجموعها في كتب خاصة . وهذه الأحاديث فرعان - فروع أسنده قتيبي إلى ربه على لسان جبريل كالحديث الذي أخرجه الإمام أحمد أن رجلا سأل النبي فقال أي البلاد شر فقال : لا أدري حتى أسأل . فقال جبريل عن ذلك فقال : لا أدري حتى أسأل ربي فانطلق فليت ما شاء الله ثم جاء فقال : إني سألت ربي عن ذلك فقال : شر البلاد الأسواق - فروع أسنده إلى ربه لا على لسان جبريل كحديث الصحيحين « أنا عند ظن عبدي بي . . . الحديث ومحدث مسلم عن قتيبي عن ربيعة أنه قال : « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا » وأجمع التحرير والمختصر ٢٦ ص ٢١٠ : ثم إن الأحاديث القدسية الطهارة فيها وأيا . رأى يقول إنها تركت بقلها

في ذلك الأحاديث التي رواها عن جبريل والتي لم يروها عنه فإنها حتى على القول بأنها نزلت بلفظها ومعناها خارجة عن مسمى القرآن ، لأنها لم تكتب في المصاحف ، ولم تنقل إلينا بالتواتر بل نقلت بطريق الأحاد ، كما أنها لم تنزل للتصديق بتلاوتها .

ويخرج عنه أيضاً القراءات الشاذة . وهي في عرف الأصوليين ما لم يتواتر نقلها . كقراءة عبد الله بن مسعود ، « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » متابعات ، بزيادة لفظ متابعات ، فإنها لم تتواتر بل نقلت بطريق الأحاد ولم تكتب في مصحف عثمان الذي أجمع عليه الصحابة ، وكذلك قراءته ، « وعلى الوارث » ذي الرحم المحرم ، مثل ذلك ، بزيادة لفظ « ذي الرحم المحرم » وهذه القراءة كانت على سبيل التفسير والبيان فقط .

وإذا كان القرآن نزل باللفظ العربي فاللفظه ومعانيه منزلة من عند الله ، لأن اللفظ لا ينفك عن معناه ، فالرسول لا عمل له فيه إلا تلقيه عن جبريل وتبليغه للناس ثم بيان ما يحتاج منه إلى بيان .

وعلى هذا لا يكون المعنى وحده قرآنًا إذا عبر عنه باللغة العربية بألفاظ غير المنزلة ، أو بلغة أخرى غير العربية ، لأن الأول تفسير ، وتفسير القرآن غير القرآن ، والثاني ترجمة . وهي نقل الكلام من لغة إلى أخرى ، وترجمة القرآن لا تكون قرآنًا . سواء أكانت ترجمة حرفية بأن يضع المترجم الكلمة من اللغة المترجم إليها بدل الكلمة من القرآن مع مراعاة الموافقة في النظم والترتيب والمحافظة على جميع معاني الأصل المترجم أو معطها . أم ترجمة تفسيرية .

ومعناها ما ذكره يقول إنها نزلت بمعناها لفظ « من كل الرايين » تدخل في مسمى القرآن كما بينا وأجمع كتاب التبا العظيم المرحوم الدكتور محمد عبد الله مولاي ص ١٠٠ وقد وجع أنها نزلت بمعناها فقط .

بأن يفهم المترجم المراد من الآية ، ثم يأتي بتكوين من لغة أخرى يؤدي هذا المعنى .

مع ملاحظة أن الترجمة الحرفية غير ممكنة في القرآن منها كانت قوة المترجم في لفته ولغة القرآن ، لأن القرآن نزل للأعجاز ، وفي تركيبه العربي أسرار لا يستطيع المترجم أن يأتي بها في ترجمته .

وإذا لم يكن كل من التفسير والترجمة قرآناً فلا يصح أن يعتمد عليها فقيه في استنباط الأحكام منها ، لأن القرآن الذي أنزله الله باللفظ العربي للدلالة على أحكامه له أساليبه المتنوعة في إفادة تلك الأحكام وبغير هذه الأساليب لا تكون الدلالة صحيحة ، ولأن اللفظ القرآن لها دلالتها بالعبارة وبالإشارة وبالذلاله وبالاعتضاء ، كما أن لها مفهوماً ومنطوقاً وكل ذلك يؤخذ منه الأحكام ، والتفسير مهما كان دقيقاً لا يحل محل القرآن في ذلك كله .

وأبعد منه الترجمة لأنها تعتمد على التفسير وهو مجتعل للخطأ ، ونقله إلى لغة أخرى مجتعل خطأ آخر في النقل ، ومع هذا وذلك لا يصح الاعتماد عليها في أخذ الأحكام منها .

وكما لا يجوز أخذ الأحكام من غير الكلام العربي لا تصح الصلاة بالقراءة بغير العربية ، لأن القرآن أوجب قراءة القرآن فيها « فاقروا ما تيسر من القرآن »^(١) ، والمفروض بغير العربية ليس قرآنكم .

وما روى عن أبي حنيفة أنه جوز القراءة بالفارسية في الصلاة للفاقر على العربية فهما منه أن القرآن اسم للمعنى وهو يؤدي بغير العربية فقد كان منه

(١) الزمل - ١٠ .

جتهاداً رجع عنه بعد ما تحقق عنده أن قيد العربي معتبر في مفهوم القرآن ، ونقل ذلك الرجوع عنه غير واحد من فقهاء الحنفية ، وأصبح هذا هو المقي به في المذهب حتى قالوا : إن الشخص إذا تعدد القراءة بغير العربية مع قدرته عليها فهو مجنون فيداوى أو زنديق فيقتل ^(١) .

ما يشبه به القرآن :

القرآن لا يثبت إلا بالنقل المتواتر ^(٢) . وهو أن ينقله قوم لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم عن قوم مثلهم إلى أن يتصل برسول الله ، فيكون أول النقل كآخرة وأوسطه كطرفية ، لأن الاتصال لا يتحقق إلا إذا انقطعت شبهة الانفصال ، ولا تنقطع عنه الشبهة إلا بالنقل على هذا الوجه ، وإذا انقطعت شبهة الانفصال تساوي ذلك المنقول بالمسموع من رسول الله ، لأن النقل بهذا الوجه ينفي عن المنقول تهمة الاختراع والكذب لكثرة العدد وتباين الأماكن ، والمسموع من رسول الله حق لا شبهة فيه ، لأنه لا يقول على الله إلا حقاً يقول سبحانه : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » ^(٣) ويقول جل شأنه : « ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين

(١) التقرير والتحجير ج ٢ ص ٤ . أما العاجز عن العربية فهو كالأمي يصلي بلا قراءة عند الحنفية في أحد القولين وهو قول الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وابن حنبل . وعليه أن يسبح أو يملأ (يقول لا اله الا الله) وفي القول الآخر الحنفية له أن يقرأ بغيرها ولا تعدد صلاته بذلك لأنها تعتبر مناجاة وذكرًا وكلاهما لا يشترط فيه لغة بذاتها بعد أن سقط عنه فرض القراءة .

(٢) التواتر . مأخوذ من قول الغائل : فواترت الكتب إذا اتصلت بعضها ببعض في الوجود متتابعاً : أصول السرخس ج ١ ص ٢٨٢ .

(٣) النجم - ٤ ، ٣ .

ثم لعلنا منه الوثيق فما منكم من أحد عنه حاجزين^(١) » ويقول سبحانه : « وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا إئت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يئتي علي إنني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم . قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أمراكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون »^(٢) .

« القراءة غير المتواترة (الشاذة) »

إذا كان القرآن لا يثبت إلا بالتواتر فما نقل بدونه لا يكون قرآناً فلا يأخذ أحكامه من صحة الصلاة به والتمسك بتلاوته وحرمة مسه لغير الظاهر . كالقراءة الشاذة المتقولة عن بعض القراء كابن مسعود وأبي بن كعب . وهذا قدر متفق عليه بين الأئمة ، وإنما الخلاف بينهم في أمر وراء هذا . وهو : هل تكون حجة يستدل بها أو لا ؟ قلنوب الحنفية إلى أنها حجة يجب العمل بها ، لأن راويها أثبتها أو نقلها في مصحفه فلا بد أن يكون سمعها من رسول الله ، وإلا لما ساغ له - وهو عدل - نقلها وإثباتها في مصحفه ، وإذا صح نقلها ولم تثبت قرأتها لعدم قرائها فلا أقل من أن تكون حديثاً صدر عن الرسول في معرض البيان والتفسير للآية التي وردت فيها ، وحديث الأحاد مما يحتاج به إذا صح نقله .

(١) الحاقه من ٤٤ - ٤٧ : وهذه الآيت تنفي كل شبهة من رسول الله ، لأن المعنى . ولو افترى علينا بأن نسب إلينا قولاً لم نقله أو لم نأذن له في قوله لأخذنا منه باليد اليمنى من يديه . وهو كتابة عن إفلا . وإمامته ، أو لأخذنا منه بالقوة والقدرة ثم لعلنا يضرب عنه وثيقه وهو التضاع المروى . ولا يستطيع أحد متحكم بالدفاع عنه . وكل ذلك لم يحصل منه شيء . فالتفتى عن رسول الله تهمة الكذب على الله فلا يقول عنه إلا الحق والصدق .

ونذهب غيرهم من أصحاب المذاهب الثلاثة إلى أنه لا يصح الاحتجاج بها لأنها ليست قرآناً بالاتفاق لعدم تواترها، وليست سنة لأن الراوي لم ينقلها على أنها سنة، وإذا انتفى عنها الأمران لا تكون حجة.

ثم قالوا: إن ما نقل من ذلك يحتمل أن يكون مذهباً للصحابي واحتمل أن يكون خبراً عن الرسول، ومع هذا التردد لا يصح العمل به، لأن السنة التي يجب العمل بها ما خلت من هذا الاحتمال.

وأجيب من قبل الحنفية ومن وافقهم^(١): بأن احتمال أن يكون مذهباً للصحابي بعيد جداً، لأن أقلها صحابي جليل مشهود له بالدقة ومثله لا يدون رأياً له لينقل نقل القرآن أو السنة.

كما أجابوا عن قولهم: «إنها ليست سنة» لأن الراوي لم ينقلها على أنها سنة، بأنه لا يشترط في اعتبار المقول سنة أن يصرح الراوي بأن ما نقله سنة، بل الممول عليه في هذا أن يكون ما نقله صدر عن رسول الله ﷺ وهو متفق فيما نقل بدون تواتر.

وإذا كان القرآن وهو كلام الله المنزل على رسوله المتقول إلينا تواتراً مشافهة ومكتوباً في المصاحف فلنذكر كلمة عن طريقة نزوله وكيفية تلقي رسول الله وتبليغه وكتابته وأخيراً كيف تم تواتره. فنقول:

طريقة نزول القرآن

نزل القرآن على رسول الله منجماً في فترة الرسالة وهي ثلاث وعشرون

(١) ابن قدامة الحنبلي في كتابه «روضة القفاط ونبذة القفاط» ص ٤٠ «استدل كونها حجة ورجحه بدفع الشبهة عنه».

سنة . قضى الرسول أكثرها في مكة وباقيا في المدينة فكان في القرآن مكي ومدني . مكي نزل قبل الهجرة ليظهر النفوس من وثنية الجاهلية والمعادات القبيحة ، ويفرس فيها عقيدة التوحيد ويحليها بكارم الأخلاق ، ويوجه العقل إلى النظر والتفكير في ملكوت السموات والأرض مذكراً لهم باليوم الآخر وما فيه من حساب يقبه ثواب أو عقاب واصفاً لهم الجنة ونعيمها والنار وألوان العذاب فيها قاصاً عليهم بعض قصص الأولين ليكون عبرة لهم فيشوبوا إلى رشد .

ولم يعرض فيه لشيء من التشريعات العملية إلا لما له صاس بالعقيدة أو كان مرتبطاً بخلق كريم . حيث لم يكن تم استمدادهم لتلقى هذا النوع من التشريع ، لأنه في جملة ينظم المجتمع ويحدد العلاقات فيه ، والمجتمع الإسلامي لم يكن تكون بعد .

نزل القرآن في هذا الإطار منجماً ولم ينزل دفعة واحدة رحمة من الله رسول . أمي لا يقرأ ولا يكتب ، وأمة أمية لا تعرف من القراءة ولا الكتابة إلا قليلاً .

ولو نزل على غير هذا الوجه لمجزوا عن تلقيه ووجه فضلاً عن الامتنال له والعمل بتكاليفه دفعة واحدة مع ما كلفوا عليه من شهوات مطلقة وقوضى بلا حدود ومقت لكل ما يحسد من حريتهم .

فنزل منجماً تيسيراً عليهم في حفظه والعمل به : وفي هذا يروي لنا البخاري بسنده إلى عائشة أم المؤمنين أنها قالت : إنما نزل أول ما نزل منه سورة من الفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا قاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبداً ، ولو نزل لا تزونا لقالوا لا ندع الزنى أبداً .

ومن حكمه الجلية تثبيت قلب رسول الله وأتباعه على مهمته كما صرح القرآن بذلك في قوله تعالى : وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة

كذلك تثبت به فؤادك وقلنا: ترتيلاً .

ولأن نزول القرآن متفرقاً حسب الوقائع والمتاسيات فيه ربط الأحكام بأسبابها فيعين ذلك على فهم القرآن على وجه الصحيح وتثبيت المعاني في أذهانهم ويكون أدعى لقبول أحكامه وامثالها .

ولأن حكمة الله اقتضت أن يكون في القرآن ناسخ ومنسوخ ، وهذا لا يتصور فيما ينزل دفعة واحدة فكان من المعقول أن ينزل منجماً متفرقاً .

ولا ننسى في هذا المقام أن القرآن تحدى المكذابين منهم بأن يأتوا بمثله لما عاندوا واقتروا على رسول الله ، وأنكروا أن هذا كلام الله ، فلو نزل القرآن عن التسرع دفعة واحدة لكان لهم أن يعتدروا بأننا أميون لا نستطيع أن نأتي بمثل هذا القدر ، فكان أن نزل مجزئاً وتدرج التحدي من طلب الأتيان بمثله إلى الأتيان متكفل بعشر سور مثله إلى الإتيان بسورة من مثله ليقطع عليهم أسباب الاعتذار وتلزمهم الحجة .

فذلك هي الطريقة التي نزل بها القرآن فكان جبريل عليه السلام إذا نزل بالآية أو الآيات في أول نزوله والتقى برسول الله ليبلغها له سارع الرسول صلوات الله وسلامه عليه إلى القراءة مع جبريل حرصاً منه على حفظ ما يوحى إليه لتلا يفوته شيء منه ، فنهاه الله على التسرع في القراءة قبل أن ينتهي الوحي ، وأمره أن يطلب من الله زيادة العلم في قوله تعالى : « ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيه وقل رب زدني علماً » (١) .

ثم طمأنه على أنه لن يفوته شيء مما أوحى إليه ، لأنه سبحانه مكثف بتحفيظه له في قلبه وأعانتة على قراءته مع تبينه وتفهمه إياه ، وعلمه كيفية

(١) طه - ١٤٤

التلقي بأن ينتظر إلى أن يفرغ جبريل من قراءته . في قوله جل شانه : « لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » (١١) .

فكان الرسول بعد ذلك ينتظر انتهاء جبريل من قراءته فيقرأ كما قرأ وبعد انصواف جبريل يقرأه لمن حضر من أصحابه وقرئهم ليتثبت من حسن ترتيبهم ، ثم يدعو بعض كتاب الوحي ليكتبوا ما نزل ، وهكذا كلما نزل شيء من القرآن حفظوه وكتبوه فيما تيسر لهم مما يكتب فيه من حسب التخل واللغاف وعظم الأكتاف وقطع الأديم ثم وضع المکتوب في بيت رسول الله حتى تم نزول القرآن .

وكان جبريل كلما نزل بشيء أرشد الرسول إلى مكانه ليقرا القرآن مرتباً كما أراه الله وكما هو مدون في اللوح المحفوظ لا كترتيبه حسب النزول . ولهذا كان الرسول كلما نزلت عليه الآية أو الآيات يقول : ضعوها في السورة التي يذكر فيها كذا بين آية كذا وآية كذا .

ثم إن جبريل كان ينزل في ليالي رمضان من كل عام لعرض ما نزل من القرآن ، فكان يقرأ أولاً ، ورسول الله يقرأ كما قرأ بترتيبه إلى أن كان العام الأخير الذي توفي فيه رسول الله فعرضه مرتين ، وبعد ذلك يقرأ رسول الله على أصحابه حسبما عرضه جبريل ، ولم ينتقل رسول الله إلى الرقيق الأعلى إلا والقرآن كله محفوظ مرتب الآيات في صدور أصحابه ومكتوب كله في الصحف في بيته غير أنه لم يكن مجموعاً في مصحف واحد .

ترتيب الآيات والسور

ما سبق نعلم أن ترتيب الآيات توقيفي بأمر الله وتبليغ رسول الله ﷺ له

(٢) القيلة من ١٦ - ١٩

كما أمر لا دخل للاجتهاد فيه، وهذا قدر متفق عليه بين العلماء جميعاً في جميع
المصور . نقل ذلك الإجماع غير واحد كما يقول السيوطي في الإقتان

أما ترتيب السور فقد قيل : إنه باجتهاد الصحابة واستدل عليه باختلاف
المصاحف في ترتيب السور . وهذا - إن صح - لا يدل على هذه الدعوى . لأن
تلك المصاحف كانت خاصة بأصحابها من كتاب الوحي كتبوها لأنفسهم ليكون
القرآن عندهم مكتوباً مجموعاً لا ليقرأ الناس فيها . ولأن أصحاب هذه المصاحف
حفظوا القرآن على عهد رسول الله مرتباً ترتيبه الإلهي ، ولم يؤثر عن واحد منهم
أنه خالف في ترتيب القراءة ، لذلك كان الرجوع المأمور عليه هو أن ترتيبها توقيفي
كترتيب الآيات (١) ، لأن الذين حضروا المعزة الأخيرة للقرآن بين جبريل
ورسول الله شهدوا بأن ترتيب السور فيها كان على هذا الوضع الذي استقر عليه
أمر القرآن في قراءته في كتابته وفي مصحف عثمان .

وقد تلقى القرآن عن أصحاب رسول الله جموع كثيرة من التابعين مرتباً
مرتباً كما تلقاه الصحابة عن رسول الله ، ثم تلقاه عنهم من جاء بعدهم . وهكذا
ظل ينتقل القرآن على وضعه الأول من جيل إلى جيل إلى أن وصل إلينا لم يحدث
في تاريخه أن مر شيء من التفسير أو التبديل . وكيف يقع هذا والله جلّت
قدرته متكفل بحفظه « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » (٢) .

كتاب القرآن بعد عصر رسول الله ﷺ

تلك هي طريقة نقل القرآن بالتلقي وتواتره بالسماع ، أما كتابته فقد عرفنا

(١) قال الزركشي : إن الخلاف في كون ترتيب السور توقيفي أو بالاجتهاد - خلاف
العلمي لمن قال : إنه ليس توقيفياً مراده إله لم يقع توقيفياً قولياً مصروحاً به بل علموا ذلك من
القراءة مرتباً هذا الترتيب .

(٢) الحجر - ٩ .

أنه كتب كله في عصر رسول الله ﷺ في صحف حفظت في بيت النبوة ، فلما ولي أبو بكر الخلافة ، وحدث أن قتل عدد من القراء في واقعة البسمة في حرب أهل الردة ، أشار عمر على أبي بكر بإعادة كتابة القرآن ، فتردد أبو بكر أولاً ثم شرح الله صدره لهذا العمل ، فعمد إلى جماعة من الحفاظ الذين كانوا يكتبون القرآن لرسول الله ، والذين حضروا المعركة الأخيرة بإعادة كتابته في صحف أخرى ، مرتبة كترتيب التلاوة التي استقر عليها أمر القرآن قبل وفاة الرسول ، فقاموا بهذا العمل فكانوا يقرءون ويقابلون بين ما يقرءونه وبين الصحف التي كتبت في عصر الرسالة إلى أن كتبوه مطابقة لما حفظوه ، ثم وضعت هذه الصحف مرتبة في بيت أبي بكر ، اشتغلت بمده إلى بيت عمر ، ثم إلى ابنته حفصة أم المؤمنين من بعده ، برؤية منه ، فظلت عندهما حتى توفيت فأخذها عبد الله بن عمر .

فكان هذا العمل إعادة للمكتوب في عصر الرسول مرتباً كترتيب المحفوظ ، فأنصل السند الكتابي باتفاق الصحابة ، كما أنصل السند في الرواية والتلقي كما قدمنا .

وفي عهد عثمان جد أمر جديد ، هو اختلاف جماعة من المسلمين في القراءة ، وقد كانوا خليطاً من أهل الشام والعراق يقاتلون لفتح أرمينية وأذربيجان بسبب وجود مصاحف^(١) كان كتبها بعض كتاب الوحي لنفسه كان في بعضها آيات لم يسمع ، وفي بعضها بعض تفسيرات وتمدد اللهجات التي أبيح قراءة القرآن بها في أول نزوله تيسيراً على الناس التي يشير إليها حديث « نزل القرآن على سبعة أحرف » ففزع حذيفة بن اليمان وهو من كبار الصحابة ورفع الأمر إلى عثمان وشرح له الأمر فشاورة عثمان أصحاب رسول الله فاتفقت كلمتهم على توحيد المصحف وكتابة عدة نسخ منه لتوزمها على الأمصار الإسلامية وإلزام

(١) من هذه المصاحف : مصحف عبد الله بن مسعود وأبي موسى الأشعري ومصحف أبي بن كعب .

الناس بالقراءة بما يوافقها وحرق ما عندهم من مصاحف أخرى .

ولتنفيذ ذلك أمر أربعة من حفاظ القرآن ، وهم زيد بن ثابت الذي كان على رأس الذين أعادوا كتابة القرآن في عهد أبي بكر ، وعبد الله بن الزبير ، وسعيد ابن العاص ، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام وهم من القرشيين ، وقال لهم : إذا اختلفتم وزيد في شيء فاكتبوه بلغة قريش فإنه إنما نزل بلسانهم فلم يختلفوا في شيء إلا في كلمة التابوت . فقال زيد تكتب بإلهاء ، وقالوا : تكتب بإلتاء فعرضوا الأمر على عثمان فأمرهم بكتابتها بإلتاء .

وبعد انتهائهم من الكتابة نسخ عدة مصاحف وأرسلها إلى الأمصار ، وأرسل مع كل مصحف قارئاً يرشد الناس إلى وجوه قراءته ، وكانت هذه المصاحف خالية من النقط والشكل ، وهي في الوقت نفسه تسع كل القراءات المتلقة عن رسول الله بالتواتر .

والخط الذي كتب به المصحف لم يتغير إلى وقتنا هذا في رسمه إلا ما أدخل عليه بعد ذلك من النقط والشكل وعلامات الفصل والوقف وغيرها ، ولا يجوز تشييره إلى الشكل الذي يكتب به الخط الآن حتى لا يكون ذلك ذريعة إلى التعريف والتبديل ^(١) .

وقد سئل الإمام مالك بن أنس : هل يكتب المصحف على ما أحدثه الناس من المجاه ؟ فقال لا إلا على الكتابة الأولى . وظلت المصاحف بعد ظهور الطباعة موضع العناية التامة من حكام المسلمين وعلمائهم ، فلا تصدر طبعة منه إلا بعد مراجعتها بمنتهى الدقة ، ولم يختلف المتأو عن المكتوب طوال هذا

(١) نكتني بهذا القدر في كتابة القرآن . ومن أراد المزيد فليرجع إلى كتابنا الدخل في بحث القرآن .

الزمن على اختلاف المسلمين في بيئاتهم وأجناسهم، كما عني به المسلمون في كل المصور، ولم ينقطع بحث العلماء في القرآن فاستخرجوا منه علوماً شتى . فطائفة بحثت فيه من ناحية نظمه وأدائه فخرج علم القراءات وعلم التجويد ، وأخرى من ناحية أسلوبه وإعجازه فخرجت كتب كثيرة في إعجاز القرآن ، وثالثة بحثت فيه من ناحية استخراج معانيه وتفسيره فخرجت كتب التفسير على ألوان متعددة ، ورابعة بحثت فيه من ناحية أنه كلام الله وأنه قديم أو غير قديم وهم علماء الكلام ، وخامسة بحثت فيه من ناحية نزوله والوقائع التي نزل بسببها فخرجت كتب أسباب النزول ، وكلما تقدم الزمن تزيد العناية به وفي كل حين يظهر لنا منه جديد ولن يخلق على كثرة البحث :

ولقد وصفه رسول الله ﷺ وأصدق وصف فقال : « فيه نبأ ما كان قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم ، هو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تلتبس به الألسنة ولا يشبع منه العلماء ، ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه ، هو الذي لم تنته الجن إذا سمعه حتى قالوا : إنا سمعنا قرآناً عجيباً يهدي إلى الرشد ، من قال به صدق ، ومن عمل به أجر ، ومن حكم به عدل ، ومن دعا إليه هُدى إلى صراط مستقيم » رواه الترمذي . ومن ذا الذي كان يتصور أن إذاعتنا المصرية التي كانت تضن على القرآن في أول عهدنا بدقائق معلومة أن توليه هذه العناية وتخصص له إذاعة خاصة ؟ إنه وعد الله الذي لا يخلف وعده « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » .

إعجاز القرآن

الأعجاز نسبة العجز إلى الغير وإثباته له . فأعجز القرآن الناس أثبت عجزهم عن أن يأتوا بمثله . وتحقق الأعجاز القرآن لأنه تحداهم أن يأتوا

يمثله مع وجود المتعصي الذي يفهم إلى قبول التحدي وعدم المانع من ذلك عندهم .

والقرآن معجزة رسول الله التي أبدى بها في دعواه الرسالة . وقد جرت السنة الألفية في إرسال رسله أن يؤيدهم بالمعجزات . وهي أمور غارقة العمادة ليست في متناول البشر ، وكانت معجزات الرسل السابقين أموراً حسية يشاهدها من كان موجوداً في زمنها فيتأثر بها ويعلمها من جاء بعدهم بطريق الخبر فلا يتأثر بها تأثر من شاهدها ، لأن تلك الرسائل كانت خاصة بمن أرسل إليهم محددة بوقت معين . وأما خاتم الرسل فقد أبدى الله بمعجزة من نوع آخر . أبدى بالقرآن كما صرح به القرآن نفسه ، وقالوا لولا نزل عليه آيات من ربه قل إنها الآيات عند الله ، وإنما أنا نذير مبين أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون ، ^(١) .

ويرى الأئمة أحد البغاري ومسلم يستند إلى رسول الله أنه قال : « دامن نبي من الأنبياء إلا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر » ، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلي فأرجو أن أكون أكثرهم طبعاً يوم القيامة » ^(٢) .

أمر رسول الله وهو في مكة أن يبين للناس منزلة القرآن وأنه فوق طائفة المخالفين جميعاً أنسهم وجنهم في قوله تعالى في سورة الأسراء وهي من السور المكية : « قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأثوا بشئ هذا القرآن لا يأثون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » ^(٣) .

فهذا صريح في أن العجز عن الأتيان بمثله عام للعرب وغيرهم ممن جساء بعدهم ولو اجتمع معهم الجن المعروف عنهم أنهم يأثون بأفعال يسبحون عنها الأنس ، ولكن المعاندين ازدادوا عناداً واتهموا الرسول بالافتراء على الله فأمر

(١) المتشبهت - ٥٠ : ٥١ (٢) اللؤلؤ ج ٣ ص ٣٦٧ (٣) آية ٨٨

ان يتحداهم وهم في أرقى عصورهم بلاغة وفصاحة باتفاق الرواة - فحجزوا ،
تحداهم وسفه أحلامهم وطال زمن التحدي وتدرج معهم في الطلب ، فمن
طلب الأتيان بحديث مثله إلى طلب عشر سور مثله مفتريات إلى طلب الأتيان
بسورة مثله .

جاء ذلك في قوله تعالى : « أم يقولون تكفوله بل لا يؤمنون . فليأتوا بحديث
مثله إن كانوا صادقين » ^(١) .

وقوله جل شأنه : « أم يقولون افتراء قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات
وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين » ^(٢) .

وقوله تعالى : « أم يقولون افتراء قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم
من دون الله إن كنتم صادقين » ^(٣) .

ولم ينبشأ التاريخ أنهم استجابوا إلى طلبه منهم ، ولو كان في مقدورهم
الأتيان بمثله في حقيقته أو في صورته لعلوا حتى يكون لهم الغلب . ولكنهم
قالوا قوله العاجز : لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين ، ثم لجئوا
إلى أسلوب النوغاه كما حكاه القرآن عنهم « وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا
القرآن والغفوا فيه لعلكم تغلبون » فصلت - ٧٦ :

ثم أعاد الكرة عليهم في المدينة فتحداهم وسجل المعجز عليهم نافياً عنهم
الاستجابة للطلب نقياً مؤكداً دائماً يقول تعالى في سورة البقرة وهي مدينة
: وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم
من دون الله إن كنتم صادقين . فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي
وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين » ^(٤) .

(٣) يونس - ٢٨

(٢) هود - ١٤

(١) الطور ٢٣ ، ٢٤

(٤) الأيتان - ٢٤ ، ٢٥

وعجز أهل الفصاحة والبلاغة في أزمى عصورهم دليل قاطع على أنه ليس من كلام البشر وثبتت رسالته صلى الله عليه وسلم، ولكن إعجاز القرآن لم يكن من جهة الحسن حتى يكون قاصراً في إلزامه لمن كان موجوداً في عصر نزوله ، بل إعجازه من جهة العقل ولا يقتصر ذلك على وقت خاص . وهو آية عموم الرسالة ، إذ لو كان معجزاً لمن كان في عصره فقط لما لزمنا الحجة من جاء من بعدهم .

وهنا يتجلى لنا السر في تكفل المولى سبحانه بحفظ هذا القرآن وحده دون سائر الكتب السماوية السابقة التي وكل حفظها إلى أهلها ، ويشير إلى ذلك قوله تعالى: وإنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والراشدين والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء^(١)

وإذا لاحظنا هذا مع كونه معجزاً كان ذلك دليلاً على أن الله أراد بقاء إعجازه ، وبقاء الأعجاز دليل على بقاء الرسالة ، فهذه الرسالة باقية ما بقي إعجاز القرآن ، وإعجاز القرآن باق ما بقي القرآن ، والقرآن موجود لم يدخله تبديل ولا تغيير فالرسالة باقية ، وفي بقاء الرسالة بقاء لشريعته والله لا يشرع لعباده ما يتنافى مع مصالحهم .

فالنتيجة أن هذه الشريعة التي جاء بها القرآن ملائمة للناس في كل وقت ،

(١) لقادة - ١١ - والمعنى أن الله أنزل التوراة فيها هدى ونور أي بين وهدى يسكن بها النبيون الذين أسلموا أي صدقوا بالتوراة من لدن موسى إلى عيسى عليهما السلام وبينهما ألف نبي ، وقيل أكثر من ذلك كانوا يحكمون بها في التوراة للذين هادوا وعليهم ، والراشدين العلماء والحكماء ، والأحبار . القضاة بما استحفظوا من علم التوراة واستحفظوا . أي يحكمون بسبب ما أودعوا من الكتاب واثبتوا عليه وطلب منهم حفظه طلبه الأنبياء أو طلبه موسى . فقد روي أن موسى أخذ العهد على شيوخ بني إسرائيل بعد أن كتب التوراة أن يحفظوها ولا يتحولوا عنها وكان ذلك بأمر الله واجمع تفسير القرطبي ٦٠ ص ١٨٨ وما بعدها وتفسير للتار ٦٢ ص ٣٩٨ .

وملاءمتها مرتبطة ارتباطاً كلياً ببقاء القرآن كما هو محفوظ من التبديل والتحرّف ، وأن رسالة محمد خاتمة الرسالات كما أخبر القرآن ، ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين^(١) ، أي خاتم الموحى إليهم ، لأن النبي من النبأ وهو الأيماء ، ولا يوجد رسول بدون وحي فدلّت الآية على أنه خاتم الرسل أبلغ دلالة فلا يلتفت إلى دعوى المشككين الذين يقولون : إن الآية لم تصرح بأنه خاتم الرسل لأنها ناشئة عن قصور في الفهم أو سقطة في القلب ، ولو أنصفوا ما افترؤا .

وجوه إعجاز القرآن

إن إعجاز القرآن سر لا يعلم حقيقته إلا من نزل القرآن الذي يقول : وما أوليت من العلم إلا قليلاً .

ولكن العلماء في كل عصر طرّقوا باب الأعجاز فلم ينفرج إلا عن بعض نواحيه فقالوا : إن القرآن معجز بلفظه ومعناه . فإعجازه من ناحية اللفظ يبيّن من فصاحة ألفاظه وبلاغة عبارته ، فليس فيه لفظ يتقل على السمع أو لا يتسق مع ما قبله أو ما بعده ، ولا كلمة غيرها أحسن منها ، ولا حرف خال من الدلالة على معنى ، وتعبيراته في الذروة العليا من البلاغة فأساليبه المعقدة مطابقة لمتنضيات الأحوال ، فالزجر له أسلوبه الذي يهز القلوب هزاً يكاد يخلّمها من أمانتها ، والوعيد يهز النفوس ، والوعد يفتح أبواب الأمل للنفوس المؤمنة ، والتقصص تصوير حقيقي لما وقع ، والتشريع بيان واضح ، والأمثال حكمة صادقة . كل ذلك بلا أدنى اختلاف أو تناقض ، وصدق الله حيث يقول :

(١) الأحزاب - ٤٠ .

« أفلا يشدرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً^(١١) » .

وإعجازه من جهة المعنى يبيح من وجوه كثيرة

منها إخباره عن الأمم السابقة والرسل السابقين من أول آدم إلى عيسى عليها السلام . « ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أجمع يكلل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون^(١٢) » « ذلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتقين^(١٣) » « ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون^(١٤) »
ومنها أخباره عن المستقبل في حوادث حدثت بعد نزوله . مثل البشارة بفتح مكة .

« لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون فلم مال تعلموا فجعل من دون ذلك فتحاً قريباً^(١٥) » .

ومثل إخباره بتحقيق النصر في النهاية للمؤمنين في قوله: « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يمدوني لا يشركون بي شيئاً^(١٦) » .

ومثل الأخبار بغلبة الروم للفرس « ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم

(١١) آل عمران - ١٤

(١٢) يوسف - ١٠٢

(١٣) القصص - ٥٥

(١٤) النساء - ٨٢

(١٥) هود - ٤٩

(١٦) الفتح - ٢٧

من بعد غلبهم سيثليون في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم^(١) فقد أخبر في هذه الآيات أن دولة الروم المسيحية التي كانت بلغت نهاية الضعف لأنها غزيت في عقر دارها، ومزمت في بلادها كما قال تعالى « في أدنى الأرض » تغلب الفرس في فترة وجيزة عبر عنها « في بضع سنين » الأمر الذي شك فيه كثير من المشركين وراهنوا عليه . قصد الله وعزز ذلك بالأخبار بنصر المؤمنين الذين يفرحون به مع هذا النصر للروم إذ وقع النصر للمسلمين على المشركين في غزوة بدر الكبرى كما رواه غير واحد من المحدثين ، ومن ذا الذي كان يظن أن يتحقق للروم مع ما هي فيه من الضعف ، وللمسلمين على المشركين مع ما هم فيه من قوة عدد في أقل من تسع سنين ؟ .

ومثل إخباره عما يصيب الوليد بن المغيرة الذي كان يقول عن القرآن إنه أباطير الأولين بقوله : « سلسمه على الخرطوم^(٢) » . فأصيب بالسيف في أنفه يوم بدر وكان ذلك علامة له يعبر بها ما عاش . وغير ذلك كثير في القرآن .

ومنها ببيانها للحقائق العلمية التي يكشف عنها العلم الحديث مصداقاً لقوله تعالى « سترجم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد^(٣) » .

(١) الروم من ١ - ٥ .

(٢) سورة ق - ١٦ .

(٣) فصلت - ٥٣ ومن أين للرسول الأمي الذي لم يتلمذ لعل معلمه البشر أن يفصل أطوار خلق الجنين في بطن أمه التي فصلها القرآن في سورة مكية « ولقد خلقنا الإنسان من سلاقة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة خلقاً فخلقتنا علقة فخلقنا مضغاً فخلقنا عظاماً فخلقنا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين » المؤمنون - ١٢ - ١٤ .

ومنها ما جاء به من شرائع يلتفت غاية السمو والعدل في الوقت الذي كانت فيه الأمم المتحضرة تقوم على العنصرية في تشريعها . فأعجازه العلمي والتشريعي المستمران على مدى الأيام كافيان في إلزام غير العرب الذين يعجزون عن الأتيان بأي كلام عربي فضلاً عن الأتيان بمثل القرآن ، فازمت الحاجة على الجميع ، ووجب التسليم بأنه كلام الله وأن مبلغه رسول الله .

تعبه : إن إعجاز القرآن للعرب عن أن يأتوا بمثله لا يخرجهم عن كونه عربياً جارياً على أساليب الكلام عند العرب ميسر الفهم حتى تدرك العقول معناه ، إذ لو خرج بإعجازه عن إدراك العقول معانيه لكان خطايهم به من تكليف ما لا يطاق وهو غير واقع في الشريعة .

بل إن هذا من وجوه إعجازه . فيقال : كيف يورد كلام من جنس كلام البشر في أساليبه ومعانيه فهمه العرب وعقلوا معناه ، ثم يعجزون عن الأتيان بمثله بل بسورة من مثله ؟

يدل لكونه مفهوماً قوله تعالى : « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر » (١) ، وقوله : « فأنا يسرناه لسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوماً لدا » (٢) ، فأعجازه غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعليل معانيه .

وكيف يكون ذلك والمولى سبحانه أنزله للتدبر والتذكر ، كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدروا آياته وليتذكر أولوا الألباب » (٣) .

(١) القمر - ١٧ (٢) مريم - ٩٤ .

(٣) سورة ص - ٥٩ . راجع كتب الرقعات ج ٢ ص ٣٤٦ .

حجية الكتاب ومرتبته بين الأدلة :

لا نزاع بين المسلمين جميعاً في أن الكتاب حجة يجب العمل بما فيه ، وعلى المجتهد أن يرجع إليه أولاً في استنباط الأحكام ، ولا يجوز لأحد المدول عنه إلى غيره إلا إذا لم يجد مطلبه فيه ، لاعتقاد الجميع أنه كلام الله يقينا بعد نقله إلينا بطريق التواتر المقيد العلم القطعي بالثبوت ، والله لا يقول إلا الحق . وهذا أمر مسلم لا يحتاج إلى دليل ، ولذلك لم يتكلم أحد من الأصوليين على اختلاف مذاهبهم على حجيته باعتبارها أمراً لا يحتاج إلى الاستدلال مع اتفاقهم جميعاً على الاستدلال على حجية غيره من الأدلة ابتداء من سنة رسول الله إلى آخر ما تكلموا عنه من الأدلة .

دلالة الكتاب على الأحكام :

وإذا كان الكتاب منقولاً إلينا بطريق التواتر كما قدمنا ، فهو ثابت قطعاً لا تختلف آياته في ذلك ، غير أن دلالاته على الأحكام ليست في درجة واحدة ككتوبه ، بل منه ما هو قطعي في دلالاته على مراد المولى عز وجل . وهو كل لفظ لا يحتمل إلا معنى واحداً ، وهذا قليل بالنسبة للنوع الثاني ، ومنه ما هو ظني في دلالاته . وهو كل لفظ لا يخار من احتمال في دلالاته . بأن كانت موضوعاً لأكثر من معنى ، أو وضع لمعنى واحد ولكنه استعمل في غير معناه بقرينة أو بأخرى .

والنوع الأول لا يقبل تأويل ولا اجتهاداً ، لأنه صريح في دلالاته على المراد منه ، والثاني يقبل التأويل . وهو موضع الاجتهاد ، وفيه اختلف المجتهدون في الفهم والاستنباط .

ومن أمثلة قطعي الدلالة . النصوص التي بها ألفاظ خاصة . كآيات الموارث

الدالة على أن نصيب الزوج من تركه زوجته النصف إن لم يكن لها ولد ،
أو الربع عند وجود الولد ، وأن نصيب الزوجة الربع أو الثمن كذلك ،
وأن للذكر مثل حظ الأنثيين في ميراث الأبناء والبنات والأخوة والأخوات
عند الاختلاط .

« يرصمك الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » ^(١١) ، وإن كانوا إخوة
رجلاً ونساء فلذكر مثل حظ الأنثيين » ^(١٢) ، ومن ذلك النصوص التي بينت
عقوبة الزنى بأنه مائة جلدة ، وعقوبة القذف للمحصنات بأنه ثمانين جلدة .

فمثل هذه النصوص تدل دلالة واضحة على مراد الله لا تحتمل تأويلاً ،
وأحكامها لا تقبل التعميد ولا التبديل ، لأن تعديلاً يؤدي إلى الخروج على
النص الدال عليها قطعاً وبقيناً . وهو ما لا تقره كافة القوانين سباهية
أو وضعية .

وأما النصوص الظنية التي تدل على معنى وتحتمل الدلالة على معنى آخر
فإنها مع هذا الاحتمال لا يكون أحد المعاني مدلول النص قطعاً ، والاحتمال
يجيء إما من وجود لفظ مشترك أو من لفظ تحف به قوانين تجوز صرفه عن
معناه الحقيقي إلى معنى مجازي ، أو تصرفه عن العموم إلى الخصوص ، أو عن
الأطلاق إلى التقييد .

وهذا النوع إذا لم يوجد من الشارع نص صريح يعين المراد منه يكون
موضع اختلاف الأتباع ومحل للتأويل .

من ذلك قوله تعالى : « فامسحوا برؤوسكم » ^(١٣) ، فإنها قطعية في وجوب

(١) و (٢) النساء - ١١ ، ١٦ ، ١٧

(٣) المائدة - ٦ .

أصل مسح الرأس، ولكنها ظنية في دلالتها على المقدار الواجب مسحه لاحتمال أن يكون المراد مسح كل الرأس أو بعضه أي بعض كان ولو شعرات، أو ربما . نشأ هذا الاحتمال من اختلاف معاني الباء والمراد بها هنا أمي للتمدية أم للأصاق أم للتبويض .

ومنه قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء »^(١) فإن لفظ القروء يحتمل أن يراد به الأطهار أو الحيضات ، لأن لفظ القروء مشترك بينهما فدلالة الآية على إرادة أحدهما ظنية ويقعج أحدهما بالقرائن ، ومثل ذلك كل لفظ عام لحقه التخصيص ، وكل لفظ مطلق يحتمل التقييد .

بيان القرآن للأحكام

أخبر الله سبحانه بأنه أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء في قوله عز من قائل « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء »^(٢) ، وعلى ضوء هذه الآية وأمثالها قرر العلماء جميعاً أن القرآن أصل للشرعة الأول ، وإليه مرجع دلالة الأدلة الأخرى فهو الذي دل على صحتها واعتبارها .

ولكن إذا وضعنا بجانب ذلك قوله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم »^(٣) ، ثم استعرضنا آيات الأحكام فيه وجدنا أن أحكامه للأحكام إجمالي لا تفصيلي ، وكل ما لا يميزني ليفسح المجال لرسول الله بالبيان الذي أمر به ، وليتضمن التوجيه في استعمال عقولهم في تفسيره حسبما يحق للناس مصاحبه ويتلائم مع مختلف البيئات على مر الأزمان .
تظهر مرونة هذه الشريعة ويتجلى عمومها وأبديتها .

(٢) الأسراء - ٧٨

(٣) النحل - ٨٩

(١) البقرة - ٢٢٨

فانظر إليه وقد أمر بأقامة الصلاة في غير آية ، ولم يعرض لبيان عددها . وأفعالها وأوقاتها إلا إشارات لطيفة جاءت في بعض آياته ، « أقم الصلاة لعلك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا » (١١) ، « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين » (١٢) .

ثم جاءت السنة مبينة لتلك الصلاة المجمة بياناً تفصيلياً حتى قال رسول الله ، « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، ولزكاة التي أمر بها القرآن وبين مصارفها ولم يبين مقدارها ولا الأموال التي تؤخذ منها فيبئتها السنة كذلك ، ومثل ذلك الحج الذي أمر القرآن بأتمامه في قوله : « وأتموا الحج والعمرة لله » (١٣) ، وبين أنه واجب على المستطيع بقوله : « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » (١٤) ، ولم يعرض لشيء من مناسكه إلا الطواف « وليطوفوا بالبيت العتيق » (١٥) ، « إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما » (١٦) .

ومن ذلك أصول الحدود والقصاص فإنه أوجب القصاص في النفس والأعضاء ، وأوجب الحد في السرقة والزنى والقتل وقطع الطريق ولم يفعل شروطها ومقطعاتها ، فجاءت السنة مفصلة وشارحة .

وكذلك الوصية شرعها مجملة مبينة أنها مقدمة على الميراث فقط ، وجاءت السنة وبينت مقدارها ومن لا يجوز له . ومن ذلك المبادلات المالية اكتفى بوضع أسسها في آيات معدودة هي « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل

(٢) البقرة - ١٩٦

(١١) البقرة - ٢٣٨

(٤) الحج - ٢٩

(٣) آل عمران - ٩٧

(٦) البقرة - ١٥٨

(٥) الحج - ٢٩

إلا أن تكون تجارة عن تراخ منكم^(١)، وقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا^(٢) » .

ثم أمر بالوفاء بالمقود إجمالاً في قوله : « يأيا الذين آمنوا أوفوا بالمقود^(٣) » .

وقد وضع الأساس لحزمة الأموال وأكلها بغير حق في قوله سبحانه : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتعدّوا بها إلى الحكم لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون^(٤) » .

فهذه الآية نهت الناس عن أكل أموال بعضهم بغير حق قيدخل في هذا النهي عن القمار والخيداع والغضب وجعد الحقوق ومالا تطيب به نفس مالكة أو حرمة الشريعة وإن طابت به نفس مالكة كمبر البني وحلوان الكاهن وأثمان الحور والخنازير، والرشوة وما قضى به بغير وجه حق، والخيانة وما يأخذه المتجمعون وغير ذلك مما ينفقه الإنسان من ماله فيما حرمه الشرع كاللهاي والشرب إلى غير ذلك^(٥) .

ولا يعني هذا أنه أجل كل شيء ، بل إنه فصل بعض الأحكام كأحكام الموارث حتى كاد القرآن ينفرد بها وإن كانت السنة بينت القليل منها ، والمجتهدون فصلوا أقل القليل .

وكذلك أحكام الأسرة من زواج وطلاق وما يتبعه من أحكام العدة والنفقة .

(٢) البقرة - ٢٧٥

(١) النساء - ٢٩

(٤) البقرة - ١٨٨

(٣) اللقمة - ١

(٥) راجع تفسير القرطبي ج ٢ ص ٢١٧ ، البحر المحيط ج ٢ ص ٥٥ وما بعدهما ، وتفسير ابن كثير ج ١ ص ٢٢٥ ، وتفسير ابن العربي ج ١ ص ٤١ .

وحكمة هذا التفصيل: أن هذا النوع من الأحكام إما أن يكون من الأمور
التمديدية التي لا مجال للعقل فيها أو أن العقل يترك حكمها ولكنها لا تختلف
 باختلاف الأزمان ولا أثر لتمدد اليشات فيها .

كما أن حكمة الأجمال في النوع الأول الذي لم تفصل السنة كل جزئياته أنه
لا يلبس ثوباً واحداً في جميع الأزمان وكل اليشات ، بل يتطور تطبيعاً
 يتطور الزمن ، ويختلف ذلك التطبيق من بيئة لأخرى . فكان إجماله من
رحمة الله بهذه الأمة .

وإذا كان بيان القرآن للأحكام أكثره كلي فعمل المستنبطين لأحكام الله منه
ألا يقتصر في بحثهم على نصوص القرآن ، بل عليهم أن يبحثوا - إذا ما
وجدوا إجمالاً فيه - عن السنة الشارحة له ، فإن لم يجدوا فيها ما يوضح إجماله
رجعوا إلى ما أثر عن أصحاب رسول الله من تفسير لأنهم عاصروا نزوله
ووقفوا على أسرار التشريع ، فإن لم يجدوا رجعوا إلى أسباب النزول متى
وجدوها لأنها تحدد المراد من النص أو إلى المرف السائد في عصره فإن معرفة
عادات العرب في أقوالها وأفعالها يعين على فهم القرآن الذي نزل بلغتهم ،
فإن لم يجدوا شيئاً من ذلك فيكفي الفهم العربي الصحيح ولا يكلف الله
نفساً إلا وسعها .

أما توقف الاستنباط على السنة فلأنها شارحة مبينة ، وأن رسول الله أمر
بالبیان كما أمر بالتبليغ وإليك مثلاً يوضح ذلك .

أطلق القرآن أمر الوصية « من بعد وصية يوصي بها أو دين » فلو أخذ
الحكم من القرآن وحده لأفاد النص أن الوصية تصح بأي مقدار من المال حتى
ولو كانت به كلة ، وهذا غير صحيح لأن الله شرع الميراث وأحكامه وجعله
بعد الوصية ، فلو كانت الوصية جائزة بكل المال لما بقي ميراث ، وهذا يقع

الاختلاف فيه والقرآن لا يتناقض ولا تختلف آياته ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً .

فإذا ما رجعنا إلى السنة وجدناها تعيد ذلك المطلق بالثلاث في أكثر من حديث « الثلاث والثلاث كثير » ، وإن الله تصدق عليكم بثلاث أموالكم في آخر أعماركم فضموا حيث شئتم .

أما أهمية معرفة أسباب النزول فلأن القرآن نزل بلغة العرب وألفاظها تختلف دلالاتها بسبب الاشتراك، والحقيقة والمجاز وتعدد الأساليب فيختلف فهمه حسب اختلاف الأحوال ، ولا يحدد المراد منه إلا القرائن .

فإذا ذكرت القرينة مع الكلام فهم المراد منه ، وإذا لم تذكر معه فلا بد من الرجوع إلى سبب النزول الذي يعين المراد غالباً وإلا اختلف الفهم واضطرب .

يوضح ذلك ما رواه أبو عبيد عن إبراهيم التيمي قال : خلا عمر بن الخطاب ذات يوم فاجل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة ؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلما فم نزل ؟ وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فم نزل ، فيكون لهم فيه رأي ، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا ، فإذا اختلفوا اقتتلوا ، فزجره عمر واتهمه ، فانصرف ابن عباس ونظر عمر فيها قال فعره ، فأرسل إليه فقال : أعد على ما قلت فأعاده عليه فعره عمر قوله وأعجبه وأن ما قاله صحيح في الاعتبار ^(١) .

وإذا أردت أن تعرف مدى توقف فهم الكلام على القرينة فإليك الأمثلة الآتية :

(١) للوفقات ج ٢ ص ٣٤٨ .

أولا : ما فيه قرينة لفظية .

١ - قال تعالى : « تساوكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنتم شتم ^(١) » ، فيه كلمة أنتم تحتمل المكان يعني في أي مكان شتم ، والكيفية يعني على أي وضع شتم لكن ذكر الحرث في الآية يبعد إرادة المكان ويتمين إرادة الكيفية .

٢ - قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا تدليتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ^(٢) » ، فإن الأمر بالكتابة يحتمل أن يراد به الوجوب ، ويحتمل أن يراد به التنبؤ إليها ، وتعين الثاني بما جاء في آخر الآية : « فإن أمن بمضغ بعضا فليؤد الذي أؤتمن أمانته » .

ثانيا : ما ليس فيه قرينة لفظية ويتوقف فهمه على معرفة سبب النزول .

١ - روى أن مروان أرسل لابن عباس يقول : لأن كان كل أمرى فرح بما أوتي وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا لتمنن أجمعون ؟ فقال ابن عباس : ما لكم ولهذا الآية . إنما دعا النبي ﷺ اليهود فسألهم عن شيء فكتفوه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استعملوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما أتوا من كتمانهم ، ثم قرأ ابن عباس : « وإذا أخذ الله ميتات الذين أتوا الكتاب لتبينته للناس ولا تكتفوه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون لا تحسن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم ^(٣) »

(٢) البقرة - ٢٨٣

(١) البقرة - ٢٢٣

(٣) آل عمران - ١٨٧ - ١٨٨ . وفي رواية أخرى أن مروان قال : وما وهو والي المدينة لأبي سعيد الخدري وزيد بن ثابت ورائع بن خديج عنده : أرايت قوله تعالى : « لا تحسن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا » - والله إنما ألجرح بما أوتينا ونحب أن نحمد بما لم نعمل ، قال أبو سعيد : ليس هذا في هذا إنما كان رجال يشتغلون عن الرسول وعن أصحابه في الغزاي فـ إذا كانت النكبة وما يكره فرحوا بتخلطهم فلما كان فيها ما يحزن خلقوا لهم وأحبوا أن يحمدوا بما لم يفعلوا »

فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غيرها ظهر لمرؤان

٢ - لما اتهم قدامة بن مظعون بشرب الخمر على عهد عمر أراد جلده ، فقال له قدامة : والله لو شربت - كما يقولون - ما كان لك أن تجلدني ، لأن الله يقول : « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين »^(١) ، وأنا منهم ، فقال عمر : ألا تردون على هذا ؟ فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنزكن عذرا للماضين وحجة على الباقين ، فعذر الماضين أنهم اتقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقين لأن الله يقول : « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون »^(٢) .

فإن كان هذا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وأحسنوا فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر ، فقال عمر . صدقت .

ومن هذا يتبين لنا أن الغفلة عن سبب النزول قد يؤدي إلى الخروج بالصحيح عما أراده الشارع .

أما معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها وقت نزول القرآن فأمر لا بد منه ، لأن هذه المعرفة تدفع إشكالات تورد على بعض الآيات سواء منها آيات الأحكام أو غيرها . ويوضح ذلك الأمثلة الآتية .

١ . أوجب الله الحج بقوله تعالى : « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » ، ثم قال في آية أخرى : « وأتوا الحج والعمرة لله » ، فهو أمر

(١) لقطة - ٩٣

(٢) لقطة - ٩٠

بالإتمام لها لا بأصل الفعل . ومن هنا يقال : هل العمرة تجب بهذا الأمر أم لا ؟
وإذا كانت واجبة فلم لم يأمر بها منفردة كالحج ؟ .

ابراهيم ١- والجواب أن الأمر بالإتمام لما جاء على عادة العرب فإنهم كانوا
يجمعون ويعتبرون مع تغيير في بعض الشعائر ونقص في بعضها وكانوا يلبثون بذلك
فجاء الأمر بالإتمام مراعاة لهذه العادة .

٢ - قال تعالى : « وأنه هو رب السمى »^(١) ، فمعنى هذا الكواكب دون
غيره مع أن في الكواكب ما هو أكبر وأعظم منه لكون العرب عبثه دون
غيره من الكواكب فخصص بالذكر لذلك . قالوا : إن خزاعة هي التي عبثه
بعد أن ابتدعه لهم كبيرهم أبو كبشة .

٣ - قال تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم »^(٢) ، وقال : « وأمنتهم من في
السماء أن يخسف بكم الأرض » فظاهرها إثبات الجبهة لله ، لكن لو عرفنا أن
عادات العرب اتخاذ الآلهة في الأرض وعبادتها من دون الله مع اعترافتهم بالإله الحق
يأنهم عبدوها لتقريبهم إلى الله زلفى في زعمهم . فعبثت الآيات بالسماء لتبين لهم
الفرق بين من في الأرض من آلهتهم وبين المولى الحكيم وأن دعوهم تلك باطلة .
وغير ذلك مما يظهر للقارىء عند قراءته لكتاب الله .

أسلوب القرآن في بيان الأحكام

نزل القرآن لا ليكون كتاب تشريع فقط بل ليكون كتاب هداية يخرج
الناس من الظلمات إلى النور « كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى
النور بأذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد »^(٣) .

(١) النجم - ٤٩

(٢) النحل - ٥٠

(٣) ابراهيم - ١٦

كتاب تدبر وتذكر يبشر الطائمين وينذر المعاندين « كتاب انزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب »^(١) ، « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين »^(٢) ، « فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوماً لداً »^(٣) .

وهو - كما عرفناه - الكتاب الذي أعجز أهل الفصاحة والبيان عن أن يعاكوه في أسلوبه وحسن تنسيقه ، ومن ثم كان بيانه في الذروة ، فلا تجد فيه كلمة نبت عن مكانها ، ولا غيرها أحسن منها ، لا تغل النفوس سماعه . ينتقل القارئ له من القصص إلى تفصيل آيات كونية إلى ضرب مثل إلى وعد ووعد إلى بيان حكم تشريعي إلى وصف للجنة أو النار إلى غير ذلك مما حواه القرآن . ينتقل بين هذه الألوان فلا يحس بتغيير في أسلوبه إلا لما تقتضيه طبيعة الأمر المتحدث عنه ، ولا يحس بام ولا ملل .

لذلك لم يلتزم في بيانه الأحكام أسلوباً واحداً شأن القوانين والكتب الفقهية المألوفة ، فلم يعبر عن كل مطلوب طلباً مؤكداً بمادة الوجوب ، ولا عن كل منوع بمادة المنع أو التحريم ، ولا عن كل منفي فيه بمادة التخيير أو الإباحة ، ولا غير ذلك من العبارات التي تسامها النفوس وتثقل على الأسماع كثرة تكرارها وتصرف الناس عن التدبر والتذكر .

بل غاير ولوع في عبارات شيقة بليغة ليكون ذلك باعثاً على القبول والمبادرة إلى الامتثال .

فتراه في مقام طلب الفعل طلباً حثيماً يخبر عنه مرة بأنه مكتوب أو

(٢) النحل - ٨٩

(١) مريم - ٣٠

(٣) مريم - ٩٧

مفروض و كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ^(١١) ، و كتب عليكم القصاص في القتل ^(١٢) ، و قد علمنا ما فرضنا عليكم ^(١٣) .

و أخرى يصبر عنه بمادة الأمر : و إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ^(١٤) ، و إن الله يأمر بالعدل والإحسان ^(١٥) .

وثالثة يطلبه بفعل الأمر : و خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها و صل عليهم إن صلاتك سكن لهم ^(١٦) ، و أنفقوا من طيبات ما كسبتم ^(١٧) ، و قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تمتدوا ^(١٨) .

ورابعة بالأخبار عن الفصل بأنه خير أو بر : و يسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير ^(١٩) ، و لكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ^(٢٠) ، أو الأخبار بأنه على المكلف : و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ^(٢١) .

وخامسة بقرنه بالوعد الجميل بالثواب للعظيم : و إن المؤمنوا وتلقوا للكم أجر عظيم ^(٢٢) ، و من يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ^(٢٣) .

(١) و (٢) البقرة - ١٨٣ ، ١٧٨

(٣) الأحزاب - ٥٠ (٤) النساء - ٥٨

(٥) النحل - ٩٠ (٦) التوبة - ١٠٣

(٧) و (٨) البقرة - ٢٦٧ ، ١٩٠

(٩) و (١٠) البقرة - ٢٢٠ ، ١٢٢ (١١) آل عمران - ١٧

(١٢) آل عمران - ١٧٩ (١٣) النساء - ١٣

وفي تحريم الفعل كذلك . فتارة يعبر عنه بمادة التحريم : « حرمت عليكم
أمهاتكم وبنااتكم وأخواتكم ... الآية ^(١١) » ، وأخرى يعبر عنه بمادة النهي
« وينهى عن الفحشاء والمنكر ^(١٢) » .

وثالثة بنفي الحل عنه : « لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ^(١٣) » ،
« ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود
الله ^(١٤) » .

ورابعة يخبر عنه بأنه شر : « ولا تحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من
فضله هو خيراً لهم بل هو شر لهم ^(١٥) » .

وخامسة يقرنه بالوعيد الشديد : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم
خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً ^(١٦) » ، « والذين يكتزون
الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ^(١٧) » .

وأخيراً يستعمل صيغة النهي أو الأمر بالترك « ولا تقتلوا النفس التي حرم
الله إلا بالحق ^(١٨) » ، « ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً ^(١٩) » ،
« وفروا ظاهر الأثم وباطنه ^(٢٠) » .

وفي التخيير أو الإباحة يعبر بلفظ الحل أو تقى الأثم أو الجناح أو الحرج

(١) النساء - ٣٣ (٢) النحل - ٩

(٣) النساء - ١٩ (٤) البقرة - ٢٢٩

(٥) آل عمران - ١٥٠ (٦) النساء - ٩٣

(٧) التوبة - ٣٤

(٨) و (٩) الاسراء - ٣٢ (١٠) الأتلم - ١٢٠

« أحل لكم الطيبات ^(١) » ، « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا أثم عليه إن الله غفور رحيم ^(٢) » ، « ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن ^(٣) » ، « ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ^(٤) » .

وهكذا كان أسلوب القرآن في تشريعاته وبيانه أحكامه كلها لا يقتصر على عبارة واحدة ، بل إنه كان يطلب الفعل الواحد أو ينهي عنه في مواضع متعددة بأساليب مختلفة كل واحد منها يناسب المقام الذي وقع فيه ، ويلتزم مع ما قبله وما بعده من الآيات حتى لا يحس القارئ حين قراءته بأدنى ملل أو قصور .

وإذا أردت أن تعرف على روعة بيان القرآن في تشريع الأحكام فاقرا معي قول الله سبحانه في سورة النساء ^(٥) : « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله - واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن وأجبروهن في المصالحع واضربوهن فإن أطعكم فلا تبغوا عليهن سبيلا - وإن خفتم بشقاق بينهما فابشروا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليما خيرا »

فها إن الآيتين بينت العلاقة بين الرجال والنساء في حالة قيام الزوجية ووضعت كلا منهما في موضعه . فجعلت القوام للرجال مع توضيح سببها ، ثم صنف الزوجات صنفين صنف صالح مطيع للأزواج حافظ لهم في الغيبة ، وهو المثل الأعلى للمرأة . يشير لذلك الحديث الشريف : « خير ما يكنز المرأة الصالحة إذا نظرت إليها سرتك وإذا أمرتها أطاعتك وإذا خفيت عنها حفظتك في مالك وعرضك » .

(١) البقرة ١٨٣

(٢) النور - ٦١

(٣) البقرة - ٤

(٤) النور - ٥٨

(٥) ٣٤ ، ٣٥

وصنف غير ذلك يخشى منه العصيان والنشوز وصف له العلاج فجمعه علاجاً فردباً يقوم به الزوج في أول الأمر . وهو متدرج من الوعظ والنصيحة إلى الهجر في المضاجع الذي يحىء على ألوان مختلفة إلى الضرب الخفيف غير المبرح ^(١) . أنواع ثلاثة من التأديب تختلف باختلاف طبائع النساء ، فإذا نجح العلاج فلا ينبغي ولا عدوان ، لأن الله عليّ كبير يقتص من المعتدي ، ثم علاج على مستوى الجماعة . وهذا يكون إذا ما تعدى الأمر من خوف النشوز إلى خوف الشقاق ، فابمشوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها ، ونبه على حسن اختبار الحكمين بأن يكونا ممن يريد الإصلاح ، لأن توفيق الله لهما في مهمتهما مرتبط بذلك ، ثم ختم الآية بما يصلح أن يكون علة لهذا التشريع « إن الله كان عليماً خبيراً » علم بأحوال خلقه يعلم سرهم ونجواهم خير بشريع ما يتفهم في دنياهم وآخرهم .

(١) بهذا فسر رسول الله في خطبته في حجة الودع التي يقول فيها : استوصوا بالنساء خيراً فلما من عندكم عرائس ليس تملكون منهن شيئاً غير ذلك إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فإن فصلن فلهجرين في المضاجع وانصرفن خرباً غير مبرح فإن أطمعنكم فلا تبغوا عليهن ميلاً . الحديث متفق الأخبار بشرح نيل الأوطار ج ٦ ص ١٧٩ .

الدليل الثاني السنة

السنة في اللغة :

الطريقة المعتادة في السلوك محمودة كانت أو غير محمودة مأخوذة من سن الماء إذا وال صبه . وهذا المعنى جاء لفظ السنة في الحديث الذي رواه مسلم بسنده إلى رسول الله ﷺ أنه قال : « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء »

وقيل : هي الطريقة المحمودة ، فإذا أطلقت انصرفت إليها ومنه سن المتطرق حسنة ، وسن الأمر يئنه . فإذا استعملت في غيرها قيدت « من سن سنة سيئة » .

وفي الاصطلاح الشرعي تطلق على معنى أخص من المعنى اللغوي ، وهو الطريقة المعتادة في العمل بالدين ، أو الصورة العملية التي طبق بها النبي ﷺ وأصحابه أوامر القرآن حسبا تبين لهم من دلالة القرآن ومقاصده وهي بهذا المعنى تقابل البدعة فيقال : فلان من أهل السنة ، أو على سنة إذا عمل على وفق ما عمل به النبي ﷺ سواء كان ذلك بما نص عليه في الكتاب أو لا ، كما يقال : فلان على بدعة إذا عمل على خلاف ذلك .

وفي عرف أهل الفقه : تطلق على ما ليس بواجب ، وقيل : هي ما واطب
الرسول على فعله مع تركه في بعض الأحيان بلا عنبر، وما لم يواطب على فعله فهو
المندوب والمستحب .

وفي اصطلاح الأصوليين الذين يبحثون في الأدلة يراد بها . ما صدر عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول أو قتل أو تقرير^(١) وهو
مقصودنا بالكلام هنا .

فالسنة في حد ذاتها تتنوع إلى ثلاثة أنواع قولية وفعلية وتقريرية ، وذلك
لأن الله أرسل رسوله وأنزل عليه كتابه ليبلغه للناس ويبينه لهم ، فكان بيانه
ثارة بكلام يخاطبهم به ، وأخرى بفعل يفعله أمامهم يوضح به ما نزل بهجلا ،
وثارة بتقريره بأن يسكت عما يقع من أصحابه بعد علمه به .

فالسنة القولية : كالأحاديث التي رويت عنه مثل قوله : « لا تنكح المرأة
على عمتها أو خالتها ولا المرأة على ابنة أخيها أو ابنة أختها إنكم إن فعلتم
ذلك قطعتم أرحامكم » ، وقوله : « إذا خطب إليكم من عرضون دينه وخلقه
فزوجوه إلا فعلموه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير » ، وقوله : « لا ضرر
ولا ضرار في الإسلام » . ، وقوله : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ
ما نوى » .

والسنة الفعلية : هي أفعاله التي بين بها بعض الأمور وتقلت إلينا
بطريق التواتر أو بطريق الأحاد . فالأولى كالصلاة والحج وغيرها فقد بين
أفعال الصلاة وكيفيتها بيانا تاما بعد ورود الأمر بها بهجلا في القرآن ثم قال :
« صلوا كما رأيتموني أصلي » . فإنه إحالة إلى أفعاله التي بينت كيفية الصلاة ،

(١) راجع التقرير والتقرير ج ٢ ص ٢٢٥ ، مسلم القتيوت ج ٢ ص ٩٧ للوفقات ج ٤
ص ٣ ، وإرشاد النحول ص ٢٩

وبين مناسك الحج عام حجة الوداع ثم قال : « خنوا عني مناسككم » والثاني كقضائه في بعض الخصومات بشاهد واحد ويعني المدعي ، ولذلك كان منهما ما هو متفق عليه ، ومنها ما هو مختلف فيه .

والصفة التفريقية : وصورتها أن يسكت النبي صلى الله عليه وسلم عن إنكار قول قيل بين يديه أو في عصره بعد علمه به ، أو يسكت عن فعل فعل بعد علمه به ، فإن ذلك يدل على الجواز . سواء كان سكوتا مجردا أو مع ما يدل على الاستحسان كأظهار السرور .

من ذلك أن رسول الله قال لأصحابه وم خارجون إلى غزوة بني قريظة : « لا يصفين أحد المصرا إلا في بني قريظة » ففهم بعضهم أن الغرض من النهي هو الأسراع وعدم التواني في الطريق فصاروا في وقتها بحيث لم تفوت الفرص المقصود عن النهي ، وفهم آخرون أن النهي مقصود لذاته فلم يصاروا للمصرا إلا بعد وصولهم ، ولما علم رسول الله ذلك لم ينكر على من لم يعمل بقتضى نيه .

ومنه ما رواه أحمد وأبو داود عن عمرو بن العاص أنه لما بعث في غزوة ذات السلاسل قال : احتلمت في ليلة باردة شديدة البرد فأشقت إن اغتسلت أن أهلك فتيمنت ثم صليت بأصحابي صلاة الصبح فلما قدمنا على رسول الله ذكروا ذلك له ، فقال : يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب ؟ فقلت ذكرت قول الله تعالى : « ولا تقاتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما » فتيمنت ثم صليت ، فضحك رسول الله ولم يقل شيئا^(١) .

فضحك رسول الله وعدم إنكاره عليه بعد ما بين له أساس اجتنبه من كتاب الله دليل على جواز التيمم الجنبية مع وجود الماء ، بل إن ذلك أقوى في

(١) ليل الأبطال ج ١ ص ٢٢٥ .

الدلالة على الجواز من مجرد السكوت ، والرسول لا يقر على باطل فصلاته
صحيحة والاعتناء به صحيح ولا إعادة عليه ، لأنه لم يأمره بالأعادة .

ومنه إقراره لماذا بن جبل على الاجتهاد بالرأي إذا لم يجد قرآناً ولا سنة ،
وقوله : الحمد لله الذي وفق رسول الله إلى ما يرضى الله ورسوله .

وما يندرج تحت السنة التقريرية قول الصعابي : كنا نقول كذا ، أو كانوا
يفعلون كذا في زمن النبي ﷺ وكان مما لا يخفى فعله عليه فيكون ذلك تقريراً
منه عليه السلام .

من ذلك ما روى أن عبداً لله بن عمر كان يأمر النساء بنبض خفائهن
عند الفصل ، فلما بلغ ذلك عائشة رضي الله عنها قالت : وأصبأ لابن عمر كنت
أغتسل أنا ورسول الله من إمام واحد فما كنت أزيد على أن أفزع على رأسي
ثلاث إفراغات .

ومن شروط الأقرار أن يكون من أقره الرسول من المؤمنين المتقادين للشرع ،
فلا يكون سكوته عن فعل صدر من غير مسلم تقريراً دالاً على الجواز (١) .

(١) يقول صاحب التبيين : إذا علم عليه الصلاة والسلام الفعل والقاعل غير كافٍ
فسكتوا على الإنكار بأن لم يكن مانع من الإنكار من أشغل أهم وغيرها وهذا هو التقرير
الدال على الجواز مطلقاً من فاعله ومن غيره لأنه لو لم يدل للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة
وتقرير المحرم مع القدرة على الإنكار . ومقام التوبة يأتي ذلك ج ٢ ص ١٨٢ .

تحديد المواد بالعمدة التي هي دليل شرعي

إذا تتبعنا ما نقل لنا مما صدر عن رسول الله في حياته من تلك الأرواح السابقة وجدناها صدرت عنه بإختبارات مختلفة

فمنه ما صدر عنه باعتباره بشرا وإنسانا كالأكل والشرب والنوم والقيام والمشي والجلوس وغيرها . وهذا ليس من التشريع في شيء فلا يلزمنا فعله على الوجه الذي صدر منه ، وإن كان من المستحسن التأسي به فيه كما كان يفعل بعض الصحابة كعبد الله بن عمر .

ويلحق بهذا النوع في عدم كونه تشريعا ما صدر عنه متعلقا بأمر ديني بنياء على خبرته وتجاربه التي لم يصب وتخطئ وليس مصدره السماء .

من ذلك أنه لما وجد أهل المدينة يذبحون النخل « يلقحونه في أول ظهور طلحه » أشار عليهم بعدم التأثير فعملوا برأيه « فلم يثمر كالمستاد » فلما علم الرسول بذلك قال لهم : « أنتم أعلم بشئون دنياكم »^(١) ومن ذلك ما حدث في

(١) يقول السرخسي في أصوله ج ٢ ص ٩٢ : لما قدم المدينة استفتح ما كانوا يصنعونه من تلقيح النخل فنهلم من ذلك فأحشنت وقال : « عهدي بشركم غير هذا » . فقالوا : نبيتنا من التلقيح وإنسا كانت جردة لثمر من ذلك قال : « أنتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بشئون دينكم » .

غزوة بدر حينما أراد أن ينزل الجيش في مكان معين فقال له أحد أصحابه :
 أهذا منزل أنزلك الله فليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه أم هو الرأي
 والحرب والمكيدة ؟ فقال الرسول : - بل هو الرأي والحرب والمكيدة ، فقال
 الصحابي : فإن هذا ليس بمنزل وأشار بإنزال الجيش في مكان آخر مئيناً السبب
 في ذلك ، فنفذ الرسول ما أشار به .

ومنه ما صدر عنه مطلقاً بالتشريع كالحل والحرمه ، ولكن قام الدليل
 على أنه خصاص برسول الله . كالوصال في الصوم بأن يصل صوم يوم بصوم
 اليوم الذي بعده من غير أن يفطر في اليوم السابق . والجمع بين أكثر من
 أربع نساء ، وزواجه بدون مهر في بعض الأحيان^(١) ، فقد قام الدليل في كل
 ذلك على أنه خصوصية له . وهذا لا يجوز الاستناد إليه والعمل بمقتضاه فلا
 يكون دليلاً شرعياً .

ومنه ما صدر منه متعلقاً بالتشريع ولم يقم دليل على اختصاصه به ويكون
 الفرض منه الاقتداء والتأسي به ، وهذا هو الذي يعتبر مصدراً تشريعياً يعمل
 به على الوجه الذي وقع منه قملاً أو تركاً .

(٢) عن القرطبي في تفسيره ج ١٤ ص ٢١١ وما بعدها ج ١٥ ص ١٤١ من أحكام
 الشريعة في باب الفرض والتشريع والتحليل فأرجع إليه إن شئت .

هل تعتبر السنة مصدراً مستقلاً للتشريع ؟

إذا استمرضنا السنة التشريعية وجدناها غير مستقلة عن الكتاب من كل وجه . ذلك أنها نزلت في الأصل بياناً للكتاب يقول تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » ، « وإن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » ، ويقول : « لتحكم بين الناس بما أراكَ الله » .

فهذه الآيات في جعلها لقيد أن الله تكفل ببيان القرآن ، وأن رسول الله مأمور بهذا البيان . ومن هنا ذهب بعض العلماء إلى أن السنة التشريعية كلها مبينة للقرآن فقط ولم تأت بشيء جديد حتى جعلوا السنة الموكدة لما في القرآن بياناً وسعوه بيان التقرير ، كما جعلوا الأحكام التي أتت بها وليس لها ذكر في القرآن من البيان له ، وسعوه بيان الزيادة على القرآن . ومثلوا له بتحريم الجمع في الزواج بين المرأة وعمتها أو خالتها وبيان المحرمات من الرضاع ، وميراث الجدة وغيرها ، بل أكثر من ذلك جعلوا السنة النافذة لبعض أحكام القرآن من البيان وسعوه بيان التفسير .

وهذه التسمية لا تغير الحقيقة وهي أن السنة أتت بأحكام سكنت عندها القرآن ، ولذلك ذهب جامعي العلماء إلى أن السنة التشريعية بالنسبة للقرآن ثلاثة أنواع :

النوع الأول : سنة مؤكدة لما جاء في القرآن . بأن تجهى على ولعه مطابقة له من ذلك حديث « اتقوا الله في النساء فإنهن عوان عندكم أخذنوهن بأمانة الله واستحلن فروجهن بكلمة الله » ، فإنه موافق ومؤكد لقوله تعالى : « وعاشروهن بالمعروف »^(١) وحديث « لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب من نفسه » فإنه مؤكد لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض »^(٢) ، منكم « وأحاديث تحريم شهادة الزور ، وقتل النفس المصومة ، وعقوق الوالدين وعدم الأضرار إليهما وغيرها .

النوع الثاني : سنة شارحة ومبينة لما جاء بنصوص القرآن محتاجاً إلى البيان ، وهذه قد تبين بجملة ورد فيه . كالسنة للبيئة لأوقات الصلاة وعدد ركعاتها وكيفيتها وشروطها ، وأعمال الحج ، والأحاديث للبيئة للحدود الزكاة وأنصبتها والأموال التي تؤخذ منها . فإنها فسرت الأجمال الواردة في القرآن من الأمر بأقامة الصلاة وإنشاء الزكاة وإقام الحج والصوم .

وقد تخصص عاماً ورد فيه كحديث « لا تتكح المرأة على عمتها أو خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على ابنة أختها » فإنه غصص لقوله تعالى بعد عدة المحرمات من النساء « وأحل لكم ما وراء ذلكم »^(٣) .

والأحاديث التي بينت مقدار ما يوجب قطع اليد في السرقة ، فإنها غصصة لمعوم السارق والمارقة في قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما »^(٤) .

(٢) قتاد - ٢٩

(٤) للامعة - ٧٤

(١) قتاد - ١٩

(٣) قتاد - ٣٤

وحديث « لا يرث القاتل » ، وحديث « لا يتوارث أهل ملتين » ، فإنها خصصا العموم في آيات الميراث الخبيدة أن الميراث لكل زوج وزوجة وأب وأم وابن وابنة وأخ وأخت الخ . وقد تفيد مطلقاً ورد فيه . كالسنة التي بينت أن الذي يقطع في السرقة هي اليد اليمنى من الرسغ « وهو القصل الذي يمين الكف والمساعد » ، والآلة معلقة فيها « فاقطعوا أيديها » ، فإن اليد مطلقاً يحتمل اليمين والشمال كما وأن القلع مطلقاً يحتمل أنه من الرسغ أو الكوع أو من أي موضع .

وكذلك الحديث المبين للحداد الوصية : « الثلث والثلث كثير » ، فإنه مقيد لأطلاق قوله تعالى : « من بعد وصية يوصون بها أو دين » .

النوع الثالث : سنة جاءت بأحكام سكت عنها القرآن . مثل الأحاديث المبينة لميراث الجدة ، وميراث بنت الأبن مع البنت ، والأخوات مع البنات ، وصدة الفطر ، والمحرمات من الرضاع بعد أن اقتصر القرآن على النص على تحريم الأمهات والأخوات من الرضاعة ، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في الزواج ، وثبوت حق الشفعة لمن وجد عنده سببها ، ووجوب الدية على العاقلة ، ومنع القاتل من الميراث ، ومنع التوارث بين المسلم والكافر وغير ذلك من الأحكام .

وقول الأمام الشافعي في رسالته : لم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سنة النبي ﷺ من ثلاثة وجوه أحدها : ما أنزل الله عز وجل فيه نص كتاب فسنن رسول الله مثل ما نص الكتاب ، والآخر : ما أنزل الله عز وجل فيه جمة فبين عن الله معنى ما أراد ، والوجه الثالث : ما سن رسول الله بمسألة ليس فيه نص كتاب .

ويقول ابن القيم : والسنة مع القرآن على ثلاثة أوجه .

أحدها : أن تكون موافقة له من كل وجه فيكون قوله القرآن والسنة على

حكم واحد من باب قولرد الأدلة .

ثانيها : أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له وهو يشمل تفصيل
المجمل وتقييد المطلق وتخصيص العام .

ثالثها : أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه أو محرمة لما سكت
عن تحريمه .

فنخلص من ذلك إلى أن السنة وإن كانت تابعة للقرآن فيما أكمته أو بيته
إلا أنها تستقل عنه فيما انفردت به من أحكام .

حجية السنة

اتفقت كلمة جماهير العلماء من المسلمين من يمتد برأهم في كل عصر على أن ما صدر من رسول الله متعلقاً بالتشريع مصدر من مصادر الأحكام يجب على المجتهد أن يلجأ إليه عند الاستنباط كما يجب على المسلمين جميعاً الامتثال لما جاء فيه من أحكام والعمل به متى ثبتت نسبته لرسول الله ، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام . حتى قال بعض الأصوليين : إن حجية السنة ضرورة دينية لا يخالف في ذلك إلا من لاحظ له في دين الإسلام . ولقد تنبأ رسول الله بهذا التفرد المتكرر لحجتها فيما روى عنه في أكثر من حديث .

أخرج أبو داود والترمذي عن المقداد بن معد يكرب عن رسول الله أنه قال :
«ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أريكته أن يقول :
عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلفوه وما وجدتم فيه من حرام
فصرموه ألا وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله » .

وفي رواية أخرى « يوشك أحدكم أن يقول : هذا كتاب الله ما كان فيه من
حلال أحلتناه وما كان فيه من حرام حرمناه ألا من بلغني حديث فكذب به
فقد كذب الله ورسوله واتقي حديثه » .

والدليل على حجية السنة القرآن الكريم ، وإجماع الصحابة ، والمعتزل .

أما القرآن فقد جاء فيه الأمر الصريح بطاعة الرسول واتباعه فما جاء به وحذر من مخالفته حتى جعل طاعة الرسول طاعة لله، كما بين أن اتباع الرسول في كل ما جاء به من تشريع دليل على محبة الله التي تكون سبباً في تكفير الذنوب، وأن مخالفته سبب في نعمة الله وعذابه.

يقول جل شأنه : « وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب » (١) ، وقال : « وما كان لؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ذللاً مبيناً » (٢) ، وقال : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » (٣) ، وقال : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » (٤) ، ويقول عز من قائل : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا » (٥) ، « قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين » (٦) ، « من يطع الرسول فقد أطاع الله » (٧) ، « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم » (٨) .

وأما إجماع الصحابة فقد اتفقت كلمتهم على العمل بالسنة لم يشذ واحد منهم ، وطريقتهم في الاستنباط تتأدى بذلك ، فما كان الواحد منهم يقتصر على

(١) المحشر - ٧٠	(٢) النساء - ٦٥
(٣) التور - ٦٣	(٤) النساء - ٦٥
(٥) المائدة - ٩٥	(٦) التور - ٥٤
(٧) النساء - ٨٠	(٨) آل عمران - ٣١

كتاب الله وحده ولا ترك حديثاً لرسول الله صلى الله عليه وآله ولا لجأ إلى رأيه إلا إذا لم يجد كتاباً ولا سنة ، فإذا بحث ولم يجد في الكتاب ولا السنة بعد طول السؤال ثم عمل برأيه وتبين له أن لرسول الله حديثاً في ذلك حمد الله إن وافقه ، وبإمر بالرجوع إن خالفه .

وما روى عن بعضهم من رد بعض الأحاديث التي تروى له لم يكن ذلك منهم رغبة عن سنة رسول الله أو إعمالاً لها بل لأنه لم يثق برأيه ولم تطمئن نفسه إلى أن هذا صدر عن رسول الله ، أو لوجود ما هو أقوى منه ثبوتاً ودلالة من كتاب الله أو حديث آخر .

وأما المقول : فإن القرآن أخبر أن الله أنزل الكتاب على رسول الله ليبين للناس ما نزل إليهم ، وأن هذا البيان يوصى منه فتجب طاعته ، ولا يكون مطيعاً للقرآن إلا بالعمل به مع بيانه ، لأن البيان لا ينفك عن المبين ، فإذا عمل بالقرآن وفق بيان الرسول فقد أطاع الله فيما أراد بكلامه ، وأطاع الرسول في مقتضى البيان ، ولو عمل به على خلاف البيان فقد عصى الله لأنه عمل بكلامه على خلاف ما أراه الله ، وعصى رسول الله بتركه بيانه ، ١١ .

وأيضاً أن القرآن فرض على الناس فرائض جملة لم يفصل أحكامها ولا كيفية أدائها كالصلاة والزكاة والحج وغيرها وقد بيّنتها السنة ، فإذا لم تكن السنة المبينة حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها لمجزئ الناس عن أداء فرائض القرآن فكان لا محالة وجوب اتباع البيان وهو سنة صادرة عن رسول الله بطريق صحيح ، وإذا وجب العمل بالسنة البيانية وجب العمل بغيرها لأنه لا فرق بين سنة وسنة لأن الكل صادر عن المصوم الذي أمرنا بالإبادة والفرق تحكم لأن الأمر بطاعة الرسول في القرآن مطلق فتبيده بنوع خاص لا دليل عليه .

ومع هذا البيان التامح لحجية السنة فقد شنت طائفة من ينتمون إلى الأسلام، وهي التي تنبأ رسول الله بقرب وجودها فانكرت حجية السنة وقالت: «حسينا كتاب الله»، فما كان فيه من حلال أحلناه وما وجدنا فيه من حرام حرمناه» ثم أبدوا مدعواهم هذه بأن الكتاب فيه بيان لكل شيء كما أخبر القرآن نفسه في قوله تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شيء»، وقوله: «وفزنا عليك الكتاب تيسيراً لكل شيء»، والقول بأن السنة دليل مستقل يناقض إخبار الله بأن الكتاب يبين كل شيء فيلزم الخلف في كلام الله وهو مستحيل على الله^(١).

ويرد عليهم بأن الآية الأولى لا تدل على مدعاهم لأن المراد بالكتاب فيها على الرأي الراجح للمفسرين اللوح المحفوظ لا القرآن يدل لذلك سياق الآية وهي «وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون^(٢)»، والآية الأخرى في سورة هود «وما من دابة في الأرض إلا على رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين» ولو سلمنا لهم أن المراد به القرآن فالآية لا تدل على مدعاهم من إهدار السنة لأن كثيراً من الأحكام لم تذكر في القرآن، بسبب تفاصيل العبادات والمعاملات لم تذكر فيه ولا يمكن فهم مراد الله من كلامه إلا بمعونة السنة فأهدارها إهدار للعمل بكثير من القرآن المجمل الذي فصلته السنة فيتمتعين حل بيانه لكل شيء على بيان أصول الشريعة ومبادئها إجمالاً والقرآن لم يفرغ شيئاً من هذا البيان الأجسامي.

وكذلك يقال في الآية الثانية كما سبق بيانه. على أن الكتاب قد أمر بطاعة

(١) في القاموس: الخلف بالضم الاسم من الاختلاف وهو في المستقبل كالكتاب في الماضي أو من أن تمد عدة ولا تنجزها.

(٢) الأنعام - ٣٨.

هرسول أمراً مطلقاً لم يقيد بما جاء فيه فقط وجنر من مخالفته . وليس كل ما صدر عن رسول الله متعلقاً بالتشريع مبيّناً تفصيلاً في القرآن

ثم إن القرآن أخبر بأن الله تكفل ببيانته وأمر الرسول به فبين كما أمر القرآن بطاعة الرسول أمراً مطلقاً فترك العمل بالسنة ترك لذلك البيان المأمور به وترك طاعة الرسول وهو بالتالي ترك للعمل ببعض الكتاب وهو الآيات الأمرة للرسول بالبيان والآيات الأمرة بطاعة الرسول وهو خلاف المجمع عليه من حجية القرآن ووجوب العمل به .

ولمعت طائفة أخرى إلى القول بأن السنة لا تقبل إلا إذا وافقت القرآن وهو في معنى قول الطائفة السابقة لأنها إذا وافقته يكون الدليل على الحقيقة هو القرآن فالعمل بها عمل بالقرآن فيأزم عليه إمدار السنة كلها ولكنه إمدار مقتنع لمن الله الداعمين إليه .

أيد هؤلاء دعوهم بأن الرسول أمر بمرضى الأحاديث المروية عنه على كتاب الله ولا يؤخذ منها إلا ما يوافقه فيما روى عنه أنه قال: وما أناكم عنى فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فافقته وإن خالف كتاب الله فافأنا لم أقبل وكيف أخالف كتاب الله وبه هداني .^(١)

وهذا الحديث لا يصلح مستنداً لهم في هذه الدعوى الخطيرة لأنه روى بعدة أسانيد لا يخلو واحد منها عن راو ضيف أو منكر الحديث حتى قال يحيى ابن معين : إنه موضوع وضحه الزنادقة وقال عبد الرحمن بن مهدي : الزنادقة^(٢) والخوارج وضعوا هذا الحديث ولو كان صحيحاً لعمل به أصحاب رسول الله ولم

(١) الآية - ٦

(٢) الزنديق فارسي معرب والجمع الزنادقة وهم من قنتوية والاسم قرظمة .

يؤثر عن واحد منهم أنه عرض كل حديث روى له على كتاب الله قبل العمل به وقد عارض قوم هذا الحديث فقالوا : عرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله فخالفه ، لأننا وجدنا في كتاب الله ما يخالفه ، لأننا وجدنا في كتاب الله «وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» ووجدنا فيه «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» وفيه «من بطع الرسول فقد أطياع الله» ، فقد أطلق الأمر بطاعة الرسول ولم يقيده بما وافق كتاب الله^(١) .

على أن لو تفاضينا عن كل ما قيل فيه من جهة السند ووجدنا إلى السبب الذي من أجله قيل هذا الحديث لظهر لنا المراد من المخالفة التي يرونها الحديث وهي المخالفة للصريعة المتناقضة لما في القرآن ، أما التي يبتته أو أتت بأحكام زائدة لم يعرض لها فليس فيها مناقضة له بل هي إما مبنية أو متممة .

فأبو يوسف في كتابه الرد على سير الأوزاعي^(٢) يقول : فعليك من الحديث بما تعرف العامة وأياك والشاذ منه فإنه حدثنا ابن أبي كريمة عن أبي جعفر عن رسول الله ﷺ أنه دعا اليهود فسألهم فحدثوه حتى كذبوا على عيسى عليه الصلاة والسلام فصعد النبي ﷺ المنبر فخطب الناس فقال : إن الحديث سيفشو عني فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني ، فظاهر هذا السبب يفيد أن المخالفة التي يرد بها الحديث هي التي تناقض القرآن أو توصل إلى تبديله كما فعل اليهود . وتلك دعوة من رسول الله - إن صح الحديث - إلى التثبت في قبول الأحاديث وعدم التساهل في الأخذ بكل ما يروى عنه . وهذا ينطبق على الحديث الشاذ الذي حذر أبو يوسف من قبوله في أول مقالته .

(١) اللوائح للخطيب ج ٣ ص ١٨ و ١٩

(٢) ص ٢١ ما بعدها وخلاصة الكلام أن الحديث إن صح فهو محمول على نوع خاص من الأحاديث ولا يصح القول به على إطلاقه - وهو هذا المعنى لا يفيد هذه الطائفة في مدحها .

ويعين ذلك ما جاء في بعض روايات هذا الحديث رواها أبو هريرة بلفظ
 « أنه ستأتيكم حتي أحاديث مختلفة فما أتاكم موافقاً لكتاب الله وسنتي فهو
 مني وما أتاكم مخالفاً لكتاب الله وسنتي فليس مني »، فهذه رواية صريحة في رد
 الأحاديث المخالفة لكتاب الله وسنة رسوله ولا ينطبق ذلك إلا على الأحاديث
 الشاذة أو المكذوبة . والله أعلم .

فظهر بهذا أن السنة الصحيحة حجة يجب العمل بها ، ومن أنكر حجيتها
 كان خارجاً عن الإسلام لأنكاره يقتضي الدليل القطعي لكن ذلك بالنسبة للسنة
 في جملتها ، لأنها ليست كالقرآن في طريقة النقل ، فالقرآن نقل بطريقة التواتر
 مشافهة وكتابة لا تختلف آياته في ذلك ، لمن أنكر آية منه كان كافراً خارجاً عن
 الإسلام ، وأما السنة فكانت عماد نقلها السماع والرواية فتعددت أسانيدُها
 واختلفت طرق ثبوتها ، ودخل في طريق روايتها من يوثق به ومن لا يوثق به ،
 فنشأ عن ذلك تفرقة العلماء بين بعض السنة وبعضها الآخر في قبولها لها والاحتجاج
 عليها وفي تكثير منكر بعضها دون البعض الآخر .. لأنه تبين أن منها ما نقل
 كتفل القرآن ومنها ما دون ذلك .

وهذا يجبرنا إلى الكلام على أنواع السنة . وحكم كل نوع منها وموقف
 العلماء من تلك الأنواع .

أنواع السنة باعتبار سندها^(١) الذي وصلتنا به

تمهيد :

قسم العلماء السنة بهذا الاعتبار إلى أقسام اختلفوا في عددها . وهذا التقسيم لسنة قبل عصر التدوين في المصون الثلاثة السابقة عليه وهي المصور التي كان عماد نقلها فيها على الرواية والسماع ، أما بعد تدوينها فقد توافرت الدواعي لنقلها حتى صار الحديث الذي رواه واحد أو اثنان يرويه وينقله المحدث الكثير من القراء .

إذا كان لنقل السنة فترتان من الزمن . فترة الرواية والسماع وفترة الكتابة والتدوين ، ولو كانت السنة دونت من أول الأمر كما دون القرآن لما اختلفت منه في النقل هذا الاختلاف الكبير .

فكتابة القرآن في عصر نزوله وإعادتها بعد ذلك مع حرص القائلين على الشريعة في كل عصر عليها والعناية بضبطها جعل القرآن طريقاً آخر لنقله يتعاون مع طريق التقليد عن القراء الحافظين له حتى نقل بجميع آياته بالتواتر المزودج فكان ثبوته قطعياً لا اختلاف فيه .

(١) المراد بالسند هو الطريق الذي نقل به الحديث وهو سلسلة الرواة الذين تعلموه عن رسول الله ﷺ .

وأما السنة فليس لها إلا طريق واحد هو طريق الرواية والسماع . ولما كان الغرض الأول لنقلها وروايتها هو العمل بها فيها من أحكام فلم تكن تروى إلا عند الحاجة إليها إذا لم يوجد الحكم صراحة في القرآن أو وجد مجمل فيه يحتاج إلى التوضيح ، ولقد صدرت السنة عن رسول الله موزعة على فترة الرسالة وأصحابه الذين سمعوا منه لم يسلموا كلهم في وقت واحد كما لم يتيسر لكل من آمن به أن يعرض مجالسه كلها .

كما أن الأحاديث التي قالها لم تكن كلها في درجة واحدة . فمنها ما كثر يذكره في أكثر من مناسبة لتكرر الحاجة إليه ، ومنها غير ذلك ومن هنا جاء اختلاقم في حفظها وروايتها .

وإذا عرفنا أنها نزلت بمناخا فقط وليس لها عبارات محددة أمرنا بالوقوف عندها وأن المعنى الواحد يؤدي بأكثر من عبارة ، وأن رسول الله كان يسأل عن الحكم الواحد في أوقات مختلفة وفي مناسبات متعددة فيجيب السائل بما يناسب من العبارات التي تختلف في ترتيبها وطولها وقصرها . لأن المقصود هو المعنى ولذلك أجيء لهم للرواية بالمعنى .

إذا عرفنا ذلك أدركنا السر في اختلاف عبارات الحديث الواحد .

فقد يكون أحد الرواة سمعه في مناسبة بصيغة خاصة فيرويه بهذه الصيغة بينما سمعه غيره في مناسبة أخرى بلفظ آخر رواه به . أو سمعه صحابيَان في وقت واحد فحفظ أحدهما عبارة الرسول ورواها ثم رواها كما سمعها ، ونسب الآخر اللفظ ولكنه وعي المعنى فعبّر عنه بعبارة من عنده .

بعد هذا التمهيد نعود إلى أصل الموضوع فنقول

تنقسم السنة باعتبار سندها إلى ثلاثة أقسام . متواترة ومشهورة وآحاد ، وهذا

تقسيم عامة الحنفية وقسمها غيرم من الفقهاء إلى نوعين متواترة وآحاد^(١) .

وهذا الاختلاف في التقسيم قالوا عنه إنه يرجع إلى الاصطلاح ولا مشاحة فيه . ونحن لا نوافقهم على أن المسألة مجرد اصطلاح . بل إن الاختلاف يرجع إلى أمر وراء الاصطلاح . وهو أن الفقهاء قرروا أن السنة قاضية على الكتاب ثم اختلفوا في مدى ذلك القضاء . فمنهم من يذهب إلى أنها متى ثبتت تخصص العام فيه وتقييد مطلقه وتبين مجمله كما أنها قد تنسخ ، ومنهم من يذهب من باب وسطا فيرى أن السنة التي تقضي على القرآن هي التي تساويه في نقلها وثبوتها أو تقاربه في ذلك ، وأما ما عدا ذلك فليست في مرتبته فلا تقضي عليه ، ومن هنا قالوا : إنها إما متواترة أو مشهورة أو آحاد .

وسنكتفي هنا بذكر تقسيم الحنفية وإليك تعريفاتهم للأقسام منج بيان حكمها .

السنة المتواترة^(٢) : هي التي رولما جمع يحيل العقل اتفاقهم على الكتنب

(١) وحديث الآحاد عند هؤلاء إن رواه واحد فقط في إحدى مراتبه وإن كان رواه أكثر في شيئا فهو القريب . وإن رواه اثنان في إحدى مراتبه وإن كان رواه في غيرهما أكثر فهو العزيز . وإن رواه ثلاثة فأكثر فهو للشهور أي المستفيض . بأن يكون الحديث ثلاثة أصانيد برواة مختلفة فصاعداً ولا ينقص في كل مرتبة عن ثلاثة . هكذا فقد صاحب مسلم الثبوت ص ٧ ص ١١١ ، ويقول النووي في التكميل في أول شرح الكرمالي لصحيح البخاري ص ٣١ : إذا انفرد عن الزمري وشبهه عن يجمع حديثه وجعل بحديثه غريباً فإذا انفرد اثنان أو ثلاثة عن غيره فإن رواه الجماعة يسمى مشهوراً .

(٢) التواتر لغة : تساقب الأشياء واحد بعد واحد . بفترة من الزمن ومنه قوله تعالى : « ثم أرسلنا رسلاً نرى » أي ورسلاً بعد رسول بينها فترة .

وفي الاصطلاح : عبارة عن موارد الأخبار على السمع خبراً بعد خبر لكن بشرط أن يكثر

على رسول الله عن جسد مثلهم إلى رسول الله ، فهي في جميع مراحلها مستوية
 فأول السند كأخرة ووسطه كأوله وآخره ، وإذا كانت كذلك انتفى عنها شبهة
 الكذب والاختلاق ، وإذا انتفت عنه هذه الشبهة تساوى المقول بالمسموع من
 رسول الله ، والمسموع منه حتى لا شبهة فيه كما بينا ذلك من قبل فالمعتبر في الجمع
 لنقل لما حكم العقل باستحالة اتفاقهم عادة على الكذب والاختلاق ، وهذا
 يختلف باختلاف الزمن والأحوال فقد يكون الجمع كبيراً ومع ذلك لا يحكم
 العقل بذلك لوجود غرض هؤلاء المجمعين من أجله اتفقوا على النقل .

وقد يكون قليلاً ولا غرض لهم ولا مصلحة في هذا الاتفاق فيحكم العقل
 باستحالة التوافق على الكذب فيفيد خبرهم العلم اليقيني بصحة النقل ونسبته لمن
 نقلوا عنه .

الأخبار إلى أن يحصل العلم بقولهم ، والتواتر هو خبر جماعة متعبد بنقله العلم ليس له عدد محصور
 كما يقول ابن قدامة في روضة الناظر ونبذة الناظر ص ١٥ وعبارته : « والصحيح أنه ليس له
 عدد محصور فلا لا نسري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الأنبياء ولا سبيل إلى معرفته ،
 فإنه لو قتل رجل في السوق ونصرته جماعة فأخبروا بقية فإن قول الأول يجرى القن والثاني
 والثالث يؤكد ، ولا يزايد حتى يصير ضرورياً لا يمكننا تشكيك أنفسنا فيه ، فسار تصور
 القرون على الحقيقة التي حصل فيها العلم ضرورة والحفاظ حسب القهرين وعدمهم لا يمكن القرون
 عليه ولكن ذلك الحقيقة حسب فإن يزايد قوة الاحتجاز وإياداً حتى التدرج كزيادة عقل
 الصبي للمجد إلى أن يبلغ حد التكليف وتزايد خبره لتصبح إلى أن ينتهي إلى حد الكمال فذلك
 تعلم من القصة البشرية إدراكه ، فلما ما ذهب إليه المحققون بالأعداد لتحكم الله لا يناسب
 الغرض ولا يدل عليه . وتعارض أقوالهم يدل على ضلالتهم .

لأن قيل : فكيف تعلمون حصول العلم بالتواتر وأنتم لا تعلمون أكل عدده ، قلنا : كما تعلم
 أن الخبز مشبع والله مودع وإن كنا لا نعلم أكل مقدار يحصل به ذلك .

تستدل بحصول العلم الضروري من كمال العدد لا أننا نستعمل بكمال العدد على حصول العلم
 ١ هـ وولج كذلك أصول السرخسي ج ١ ص ٢٩٤

أما ما ذهب إليه ذاهبون من تحديد عدد معين فيه من كونه لا يقل عن أربعة أو خمسة أو اثني عشر أو سبعين أو ثلاثمائة واثني عشر أو عدد لا يحصرم العدد فكل ذلك لم يقيم عليه دليل صحيح^(١).

والتواتر نوعان : لفظي ومعنوي

فالتواتر اللفظي : هو أن يتفق ما يرويه كل واحد من هذا الجمع مع ما يرويه غيره في اللفظ . وقد اختلف العلماء في وجود هذا النوع من التواتر في السنة ، فأنكر وجوده جماعة^(٢) واعترف بوجوده آخرون وهو الصحيح .

وسبب هذا الاختلاف أن هذا النوع في السنن قليل جداً . فبحث عنه باحثون فلم يعثروا عليه بينما وجدوه غيرهم فقالوا : إن حديث « من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » من هذا النوع فقد رواه بهذا اللفظ نحو المائة من أصحاب رسول الله ، ورواه عنهم أكثر من هذا العدد ولم تختلف ألفاظه في جميع الأسانيد .

كما قالوا إن حديث المسح على الخفين منه فقد رواه نحو سبعين صحابياً

(١) راجع إرشاد المصنف ص ٤٢ . الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج ١ ص ١٠٤ و ص ١٠٥ ، وروضة الناظر وجنة الناظر لابن قدامة ص ٥١ وقد تقدمت عبارته .

(٢) قال صاحب السلم ج ٢ ص ١٢٠ : للتواتر قليل لا يوجد . ولعلهم شرطوا عدم الإحصاء وقال ابن الصلاح لا يوجد . وهذا مبالغة منه والافضل حديث المسح على الخفين وسعيت : « ويل للأعقاب من النار » وحديث : « الشفاعة » وحديث الحساب وحديث القبر ، وحديث النظر إلى الله تعالى في الآخرة ، وحديث الأذان والأقامة وغيرها كلها متوافرة .

واستمر نقله بصيغة واحدة^(١) . حتى نقل عن أبي حنيفة أنه قال : « ما قلت بالمسح على الخفين إلا لأنه جاء مثل ضوء النهار وأخاف الكفر على من أنكره »^(٢) .

والتواتر المعنوي : وهو أن يكون ما يرويه هذا الجمع مختلفاً في الألفاظ فيرويه كل واحد أو كل جماعة بلفظ يختلف عما يرويه الآخرون به . لكن هذه الألفاظ المختلفة متفقة على معنى مشترك ، فالمعنى واحد والمعارات المبررة عنه مختلفة ، وأمثلة ذلك في السنة كثيرة منها حديث : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » ، فقد روى بطرق كثيرة وجارات متعددة تتفق كلها على معنى واحد وهو عصمة الأمة من اجتاعها على الضلالة . كما يقول صاحب مسلم للثبوت .

وأكثر ما يكون هذا النوع في السنن العملية التي فعلها رسول الله ونقلها أصحابه عنه بالفعل بإمرة وبالقول بإمرة أخرى ، فيقولون فعل رسول الله كذا ثم ينقلها من جاء بعدهم كذلك مثل قولهم : قضى رسول الله بالشعنة في كل شرك لم يقسم .

(١) والحق أنه سنة فعلية نقلها أصحاب رسول الله عنه باللفظ متقاربة منها ما رواه أصحاب السنن عن جرير بن عبد الله النخعي : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأاً ومسح على خفيه ، وعن المفيرة بن شعبة قال : كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فقصي حاجته ثم قرأاً ومسح على خفيه . قلت يا رسول الله أنسيت؟ بل أنت نسيت بهذا أمرتي ربي عز وجل . وقال الحسن البصري حديثي سبعون من أصحاب رسول الله أن رسول الله كان يمسح على الخفين ما عن الصحابة اختلاف . لأن من روى عنهم إنكاره فقد روى عنه إيجابه . وقال المصنف ابن سيرين في فتح الباري - وقد صرح بجمع من الحفاظ بأن المسح على الخفين متواتر - وجميع نيل الأوطار ١٥٤ ص وما بعدها .

(٢) مسلم للثبوت ج ٢ ص ١٢٠

حكم السنة المتواترة :

لما كان هذا النوع من السنة ثابتاً قطعاً عن رسول الله فهو يفيد علم البقين بنسبته إليه ويتحتم الأخذ به عند الاستنباط ولا يقل عن القرآن في ذلك. ومن ثم يجب العمل به ولا يجوز الاختلاف فيه إلا من جهة دلالته إن كان فيه احتمال في الدلالة ، وبعبارة أخرى يأخذ حكم القرآن في الثبوت والدلالة ، فثبوته لا محل للاختلاف فيه ، وأما دلالته فإن كانت قطعية تحتم العمل به ولا يجوز تأويله ولا صرفه عن ظاهره ، وإن كانت ظنية لاحتمال أكثر من معنى فيكون موضع الاجتهاد .

والسنة المشهورة (١) : هي ما رواها عن رسول الله واحد أو اثنان أو أي عدد لم يبلغ حد التواتر من الصحابة ، ثم يرويه عن التابعين جمع التواتر ، ثم يرويه من تابعي التابعين جمع التواتر أيضاً .

فهذا النوع أخذ شبهاً من التواتر وشبهاً من الآحاد ، أو هو مزيج من التواتر والآحاد لأنه آحادي الأصل في طبقة الصحابة متواتر بعد ذلك .

ومثاله : الحديث الذي رواه عمر بن الخطاب عن رسول الله أنه قال : «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل أمرىء ما نوى» فقد اشتهر بين التابعين ومن جاء بعدهم فرواه من كل من الطبقتين جماعة بلغت حد التواتر .

(١) وعلمه النسبية ترجع إلى ما روى عن أبي حنيفة وأصحابه من عبارات تشير إلى ذلك . منها قول أبي حنيفة : «أخذ بكتاب الله إذا وجعته فإن لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله والآثار الصالح منه التي نشت في أيدي الثقات للفقهاء» ويقول أبي يوسف : عليك من الحديث بما تعرف العامة وأباهم والشافعية منه ، ويقول : «فأبى وشاذ الحديث وعليك بما عليه الجماعة من الحديث وما يمرره الفقهاء» . راجع كتاب الرد على سير الأوراعي لأبي يوسف ص ٢٤ ص ٣١ .

ومنه حديث : « إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث » ،
فقد كثر رواته من جاء بعد الصحابة . بل مال الإمام الشافعي الى القول بأنه
حديث متواتر ^(١) .

حكم السنة المشهورة : هذا النوع من السنة يفيد علماً يقرب من اليقين الذي
يفيده المتواتر عند الحنفية . وسموه علم الطمأنينة ^(٢) . ويجب العمل به ويرقى
إلى مرتبة السنة المتواترة من جهة حكمه على الكتاب فيخصص عامه ويقيد
مطلقه ، بل ويجوز نسخ القرآن به ، ولكنه يختلف عنه في أن منكره لا يكفر
كنكر المتواتر بل يضل أي يحكم بأنه ضال منطليء لأنه لا يفيد القطع
ينسبته إلى الرسول بل يفيد القطع بنسبته إلى من رواه من الصحابة ، وأما
المتواتر فيفيد القطع بنسبته إلى رسول الله فافترقا من هذه الناحية .

وسنة الاحاد أو أخبار الاحاد : هي التي لم تبلغ في روايتها حد التواتر أو
حد الشهرة بأن يروىها واحد أو أكثر لا يبلغ عدد التواتر في طبقتي الصحابة
والتابعين . سواء بلغ روايتها في الطبقة الثانية هذا الحد أو لا .

حكم سنة الاحاد . إنها تفيد الظن في ثبوتها عن رسول الله ، ويجب العمل
بها فيما تفيده من أحكام عملية فقط ، لأنه لا يعمل بها في الأمور الاحتياطية لأن

(١) قال في الأم : وجدنا أهل التيا ومن حفظنا عنهم من أهل العلم بالمنازي من قريش
وغيرهم لا يختلفون في أن النبي صلى الله عليه وسلم قال عام الفتح ، « لا وصية لوارثه » ورواه
من حفظوه فيه ممن لقوه من أهل العلم فكان نقل كلمة عن كلمة لم يروى من نقل واحد . وقد
أذاعه الضراري في كون هذا الحديث متواتراً . راجع نيل الأوطار ج ٥ ص ٣٠

(٢) ومعنى الطمأنينة أنه يثبت العلم به مع زيادة فهم القطع أو الكلب ولكن لرجحان جانب
الصدق تطمين القلب إليه فيكون ذلك علم طمأنينة مثل ما يثبت بالظهور لا علم اليقين أصول
الشرعي ج ١ ص ٢٨٤

المطلوب فيها اليقين والعلم . وهي لا تقيد إلا الظن

حجية أخبار الأحاد من السنة

ومع ما قدمناه من أن السنة حجة في جملتها وأن حجييتها ثابتة بالدليل القطعي من الكتاب وإجماع الصحابة . فقد وقع الاختلاف في حجية هذا النوع من السنة ما بين مقال يذهب إلى أنها تقيد الحكم قطعاً ومفرد ينكر حجييتها ومعتدل يذهب إلى أنها حجة ظنية . وليس هنا مجال بسط الكلام على هذه المذاهب فسنكتفي بتوضيح مذهب الجمهور الذين يقولون إن خبر الواحد حجة ظنية لعدم القطع بنسبته إلى الرسول ، وأنه موجب للعمل لكن يجب الاحتياط في قوله والتثبت من صحة نسبته حتى لا يدخل في شرع الله ما ليس منه ثم رد شبه المكركب فنقول .

ثبت أن رسول الله أرسل الأفراد إلى البلاد في زمنه لتبليغ أحكام الشريعة والحكم بين المتخاصمين فلو لم يكن خبر الواحد موجباً للعمل لكان إرسالهم عبثاً ، ولما اقتصر الرسول على إرسال واحد لكل جهة ، فثبت أبا بكر والياً على الحبح سنة تسع فأقام لهم مناسكهم وأخبرهم عن رسول الله بآلهم وما عليهم ، وبعث علياً في تلك السنة فقرأ عليهم في مجملهم يوم النحر آيات من سورة براءة ، وبعث قيس بن عاصم والزيرقان بن بدر وابن نودة إلى عشائهم بطلمس ، وبعث معاذ بن جبل إلى اليمن وبعث أمراء السرايا والولاء وبعث إلى اثني عشر ملكاً يدعوهم إلى الإسلام راجع رسالة الشافعي ص ٤١٤ .

فإن قيل إن أخبار إرساله لكل مبعوث منهم رويت بطريق الأحاد فيقول الأمر إلى الاستدلال على حجية خبر الأحاد بخبر الأحاد . وهو غير مقبول في منطق الاستدلال ، قلنا نعم إن خبر إرسال كل واحد وإن روى من طريق

الأحاد إلا أن روايات أخبار هذه البحوث في مجموعها دلت على معنى واحد وهو اكتفاؤه بإرسال الأفراد فينتقل إلى التواتر المنوي وهو يفيد القطع كما سبق بيانه وبمثله تثبت القواعد الأصولية .

على أن الرسول نفهه قيل خبر الواحد وعمل به وهو المبلغ عن الله . من ذلك أنه قبل خبر سلمان الفارسي في الصدقة والهدية إذ جاءه بطبق فيه رطب وقال : هذا صدقة فلم يأكل صلى الله عليه وسلم منه لأنه لا يأكل الصدقات كما قال : إنها محرمة على محمد وآل محمد وأمر أصحابه بالأكل منه . ثم جاءه بطبق آخر وقال : هذا هدية فأكل وأمر أصحابه بالأكل .

فعل هذا مع أن المخبر هو سلمان الفارسي وحده (١) .

ومن ذلك . أنه جاءه أعرابي وقال : رأيت الهلال ، فقال له . أتشهد أن لا إله إلا الله ، قال نعم ، قال : أتشهد أن محمداً رسول الله ، قال : نعم : فصدقه وعمل بمقتضى خبره فأمر بلالاً أن يؤذن في الناس بالصوم (٢) .

ثم إنه حض الأفراد على تبليغ ما يسمعون منه عليه السلام . فيما رواه

(١) هذا الحديث رواه الإمام أحمد بلفظ عن سلمان الفارسي : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وأنا ملوك فقلت هذه صدقة فأمر أصحابه فأكلوا ولم يأكل ، ثم أتيت بطعام فقلت : هذه هدية أمديتها إليك أكرمك بها فإني رأيتك لا تأكل الصدقات فأمر أصحابه فأكلوا وأكل معهم . نيل الأوطار ج ٦ ص ١٧ .

(٢) هذا الحديث رواه أصحاب السنن الأربعة عن عكرمة عن ابن عباس قال : جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إني رأيت الهلال يعني رمضان فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله قال : نعم ، فقال : أتشهد أن محمداً رسول الله ، قال : نعم . قال : يا بلال اذن في الناس فليصوموا غداً . نيل الأوطار ج ٤ ص ١٥٩ .

أنس بن مالك وعبد الله بن مسعود عنه أنه قال : «نضر الله امرأ سمع عني حديثاً فوعى فرواه كما وعى قرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » (١) .

وإن أصحاب رسول الله كانوا يعملون بأخبار الأحاد في الوقائع الكثيرة التي لا حصر لها ، ولم يؤثر عنهم التوقف في قبولها والعمل بها إلا إذا وجد ما يقتضي هذا التوقف من وجود معارض للحديث المروى أقوى منه أو ناسخ له أو ريبه في صدق راويه أو في حفظه أو زيادة في الاحتياط، والتثبت بدليل أنه إذا زال الشك عملوا به مع أنه لم يخرج عن كونه خبر آحاد فكان ذلك إجماعاً منهم على وجوب العمل بأخبار الأحاد .

وعلى منهجهم سار من جاء بعدهم من الأئمة أصحاب المذاهب فشرط كل واحد منهم لقبوله شروطاً يتوفر معها - إذا تحققت - الاطمئنان لصحة الحديث . وإليك توضيح ذلك .

موقف الصحابة من أخبار الأحاد

قلنا إن أصحاب رسول الله أجمعوا على قبول أخبار الأحاد فيما روى عنهم من وقائع عديدة في العمل بها يعرف ذلك المتبصّر لتلك الوقائع في كتب الحديث والآثار . وما روى عن بعضهم من التوقف في قبول بعض ما روى منها إنما كان لتثبت الاحتياط عند الارتباب في الراوي أو لمعارضة المروى لما هو أقوى منه أو لكونه منسوخاً إلى غير ذلك - وهي وقائع تكاد تكون معدومة اختلفت فيها أسباب الرد أو طرق التثبت .

(١) مسلم التبروت ج ٢ ص ١٤٥

فمنهم من كان يطلب من الراوي شاهداً يشهد معه بأنه مع الحديث من رسول الله ، فإذا أتى به قبل ما رواه وعمل بمقتضاه ، ومنهم من كان يخلف الراوي عند الشك فإذا حلف صدقه وقبل حديثه . ومنهم من كان يرد الحديث لعله أنه منسوخ ، ومنهم من كان يرده لأنه معارض لكتاب الله فلا يرقى إلى درجته ، ومنهم من كان يرده لأنه غير معقول انتهى إلى غير ذلك .

من ذلك ما رواه الحاكم عن أبي شهاب عن قبيصة بن ذؤيب قال : جاءت الجدة إلى أبي بكر فقالت : إن لي حقاً في مال ابن ابنة مات . فقال : ما علمت لك في كتاب الله حقاً ولا سمعت عن رسول الله فيه شيئاً . وسأل فشهد المغيرة ابن شعبة أن رسول الله أعطاهما الميسر . فقال : ومن سمع ذلك منك فشهد عمه ابن مسleme فأعطاهما أبو بكر الميسر^(١) .

ومنه ما رواه الشيخان والإمام مالك وأبو داود عن أبي سعيد الخدري قال : كنت جالساً في مجلس من مجالس الأنصار فجاء أبو موسى فزعا له ، فقالوا ما أقزعك ، قال : أمرني عمر أن آتية فأتيت فاستأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت ، فقال : ما منكم أن تأتينا ، قلت : إني أتيت فسلفت على بابك ثلاثاً فلم يردوا علي فرجعت ، وقد قال رسول الله : إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجعه ، قال : لتأتيني على هذا بالينة ، فقالوا لا يقوم إلا أصغر القوم ، فقال أبو سعيد الخدري معه فشهد له : فقال عمر لأبي موسى : إني لم أعمك ولكنه الحديث عن رسول الله^(٢) .

ومن ذلك ما روي عن علي أنه قال : كنت إذا سمعت من رسول الله حديثاً

(١) و (٢) مسلم التبروت ج ٢ ص ١٣٢ ص ١٣٤ . وراجع أيضاً فتح الباري ج ١١ ص ٢١ وما بعدها .

نفسي الله بما شاء أن يتفني منه . وإذا حدثني غيره حالته ، فإذا حلف صدقته ، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : « ما من عبد يغتصب ذنباً ثم يتوضأ ويغسل ركبتين ثم يستنفر الله إلا غفر الله له » .

كما روي عنه أنه رد الحديث الذي رواه معقل بن سنان الشجعي وهو أن رسول الله قضي في بروع بنت واشق الأشجعية - وقد مات عنها زوجها ولم يفرض لها صداقاً - بأن لها مهر مثلها وعليها المدة . فقال : لا ندع كتاب ربنا لقول أعرابي يوال على عقيبه ، وكان يقضي بأن لا مهر لها ، بينها قبله عبد الله بن مسعود وسربه لما وافق اجتباؤه في القروضة .

ومن ذلك ما روي عن سمع بن أبي وقاص أنه رد الحديث الذي رواه عبد الله ابن مسعود من أن رسول الله كان يطبق يديه ويضعهما بين فخذه في الركوع ولم يعمل به لأنه روي عن رسول الله أنه كان يضع يديه على ركبتيه حين ركوعه وأمر أصحابه بفعل ذلك وقد كان هذا بعد ما كان يطبق يديه ويضعهما بين فخذه فيكون المتأخر ناسخاً للمقدم .

فقد اتفقا على أن الرسول كان يضع يديه بين فخذه في الركوع أولاً ثم وضع يديه على ركبتيه ثانياً وأمر بكل منهما حين فعله ، ولكلتهما اختلافاً في أن العمل الثاني ناسخ للأول كما يرى سعد ، أو أن الثاني لم يكن إلا رخصة كما يرى عبد الله بن مسعود لأن بعض الناس كانت تلتصمهم اللقطة في التطبيق مع طول الركوع فكانوا يخالفون الوقوع على الأرض فأمرهم الرسول بوضع اليدين على الركبتين تيسيراً لهم .

ومن ذلك ما روي عن عائشة أم المؤمنين أنها لم تقبل الحديث الذي رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا استيقظ أحدكم من نومه

فليُضَلَّ يده قبل أن يضعها في الإناء فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده » رُحِثَ هذا الحديث قائله : كيف نصنع بالملابس^(١) وهو الحجر الكبير الذي ينقر وسطه ليوضع فيه الماء ، ومعنى كلامها أن هذا الحديث والعمل به يؤدي إلى الحرج فيكون معارضاً للتصريح الكثيرة النافية للحرج في هذه الشريعة فلا يعمل به .

ومن ذلك أن ابن عباس رد الحديث الذي رواه أبو هريرة : « من حمل جنازة فليتوضأ » قائلًا : « لا يلزمنا الوضوء من حمل عيdan يابسة » يشير بذلك إلى حلة الرد وهي أنه غير معقول المعنى^(٢) .

هذه بعض حالات رد فيها : فقهاء الصحابة أحاديث الأحاد ، وهي كما ترى لا تدل على أنهم كانوا يرفضون هذا النوع من الحديث لأنه خبر آحاد

(١) والأمدى في الأحكام ج ١ ص ٢٠٢ يقول : إن ابن عباس رد هذا الحديث بقوله : فإذا نصنع بالملابس « وقد كان حبراً عطيفاً يصب فيه الماء لأجل الوضوء ثم قال : وقد وثق ابن عباس عيسى بن علي من الاستبعاد حاشية حيث قالت : رسم الله أبا هريرة لقد كان رجلاً مهذاراً فمماذا نصنع بالملابس . وفي التتبع والتصحيح ج ٢ ص ٣٠ أن ذلك الإنكار منسوب إلى ابن عباس وعائشة ثم قال : إن هذا للتصحيح لها لا وجود له في كتب الحديث كما قال شيخنا الحافظ ، وإنما الذي قال ذلك وجعل اسمه قيس الأشجسي وأن أبا هريرة قال : له نموة يلقه من شرك .

(٢) وفي نظري أن هذا الرد يكون مقبولاً أن لو كان الأمر بالوضوء مملاً بعمل الجنازة وأنه مطلوب بجمعه . وأنه مطلوب بجمعه . ولم لا يكون الفرض منه الاستعداد للصلاة هل الجنازة إن أراد حملها ويكون التقدير : من أراد حمل جنازة فليتوضأ ، فالأمر بالوضوء ليكون التسبب للجنازة مستنداً للصلاة مثل قوله تعالى « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... الآية فإن تقديرها : إذا أردتم القيام للصلاة فاغسلوا وجوهكم » بحيث لا يكون الوضوء مطعوماً بجمعه حمل الجنازة ولا أن يحملها في ذاته موجب للوضوء .

بل لأمروراء هذا وهو ما يبناه من المعارضة لما هو أقوى منه أو لكونه منسوخاً أو للشك في صحته بدليل أنهم كانوا يقبلونه ويمثلون به إذا ما زال الشك بشهادة صحابي آخر أنه سمعه من رسول الله أو يحلف الراوي أنه سمعه كما حصل من أبي بكر وعمر وعلي ، والحديث بعد شهادة آخر أو حلف الراوي لم يخرج عن كونه حديث آحاد . فلا وجه لمن تمسك بهذه الوقائع وجعلها دليلاً على أن خبر الواحد من السنة لا يوجب العمل .

كما أنه لا وجه لمن جعل الأمور الجارية طرقاً للصعابة في العمل بأخبار الآحاد فيقول : طريقة أبي بكر كذا ، وطريقة عمر كذا ، وطريقة علي كذا ، وطريقة عائشة كذا ، لأن هذه ليست طرقاً بالمعنى المتعارف حيث أن الطريقة هي السبيل الملتزم في العمل التي لا يجحد عنها صاحبها .

ونحن نقول لهم : هل التزم أبو بكر وعمر في كل ما روي لهما أن يطلبنا شامداً آخر ؟ وهل اختصت عائشة برذ الأحاديث لوجود المارحم الأقوى ؟ وهل التزم علي بتحليف الراوي وقبل كل ما روي له بذلك ولو كان معارضاً بما هو أقوى منه أو كان منسوخاً ؟

وهل اختص سعد بن أبي وقاص برذ الأحاديث لكونها منسوخة ؟

وهل اختص ابن عباس برذ الأحاديث لكونها غير منقولة في نظره ؟

لا يستطيع أحد أن يجيب عن كل هذه الأسئلة بنعم ، لأن هذا الجواب يخالف الواقع .

ألا ترى أن عمر رد حديث فاطمة بنت قيس الذي تقول فيه : « بتزوجي طلاحاً فلم يعمل لي رسول الله ثقة ولا سكنى » رده بقوله : لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا نعرفي أصدقت أم كذبت . أحفظت أم نسيت .

مشيراً بذلك إلى ملامته لقوله تعالى في شأن المطلقات « استكم من حيث سكتكم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيغن عليهن » فعلى ذلك لم يطلب من الراوي شاهداً آخر^(١).

ولقد سأل يوماً عما يجب في الجنين الذي أسقط بختاية على أمه فروى له رجل بن مالك بن النابغة أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في الجنين يسقط بختاية بقره^(٢) ! بعد ما قص عليه قصة ذلك الجنين فقال : « لو لم أسمع فيه لقضينا بشيره^(٣) » قبل ذلك الحديث مودة أن يطلب شاهداً آخر ، كما قبل خبر

(١) يقول الإمام الشافعي في رسالته ص ٤٣٧ : وما بعدها لا يطلب من رجل آخر إلا في أحد ثلاث مسائل : إما أن يتطابق كون وإن كانت الحجة تثبت بشير الواحد فغير الآتين أكثر وهو لا ينبغي إلا لثبوت ما يحتل أن يكون لم يعرف الخبر ليعرف عن غيره حتى يأتي بشير غيره .

ويحتمل أن يكون المير له غير مقبول لقوله منه لغيره حتى يجد غيره ممن يقبل قوله اه باختصار .

(٢) لقوله : مقدار من المال مقرر بنصف عشر مئة رجل أو عشر مئة امرأة . وهو خمسة درهم . وسبب غرة لأنها أول مقدار مدية . ماغرة من غرة تشير أوله ولا فرق بين الذكر والأنثى وإن كانت مئة المرأة نصف مئة الرجل . وقصة هذا الحديث كما رواها أصحاب السنن عن حل بن مالك قال : كنت بين امرأتين فحزبت إحدىهما الأخرى بسطح فقتلها وجنيتها نفس النبي صلى الله عليه وسلم في جنيتها بقره وأن تقتل بها . قيل الأوطار ج ٧ ص ١٧ .

(٣) وفي المتن : جميع ج ٧ ص ٢٩٩ فربما سقط فيها قتل عن مودقت طبعاً أخرجه الشافعي منه في الأم فقال مر : إن كذا أن نفسي في هذا يرأينا . وعند أبي داود فقال مر : الله أكبر . لو لم أسمع بهذا لقضينا بغيره . قال هذا في مسند تمارض شيخ الواحد والقياس .

مرو بن حزم في دية الأصابع أن في كل واحد عشر من الإبل وترك رأيه الذي يفاضل بينها .

وقد قال لابنه عبد الله حنينا سأله عن حديث المسح على الخفين الذي رواه له سعد بن أبي وقاص : نعم إذا حدثك سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا تسأل عنه غيره .

وقد رد على حديث معقل بن سنان السابق بقوله : « لا تترك كتاب ربنا لقول أعرابي يوال على عقبيه » .

وعلى هذا نستطيع أن نقرر أن أصحاب رسول الله كانوا يقبلون أحاديث الأحاد ويعملون بها إذا اطمأنوا إلى صحتها فإن حدث شك تشبها فإن ظهر لهم أن الحديث صحيح عملوا به وإن كان غير ذلك رموه .

ذلك هو موقف الصحابة من هذا النوع من الأحاديث ، ولما بعد الزمن وكثر الرواة وطالت سلسلة الرواية وضع العلماء لحديث الأحاد شروطا إذا توافرت فيه قبلوه وإلا رموه .

من هذه الشروط شروط في الراوي حين سماعه للحديث ، وأخرى حين أداته له^(١) ، وثالثة في نفس الحديث من جهة لفظه ومعناه ، وليس هنا مجال تفصيل تلك الشروط بل نكتفي بذكر ما شرطه الأئمة أصحاب المذاهب الفقهية في العمل بهذا النوع من الحديث إجمالا .

(١) فشرطوا لصحة العمل بالحديث التمييز بأن يفهم المخطوب ، ويرد المرسول ، والقبض وهو قوة الحفظ وعدم النسيان حتى لا يختلط بعض الأخبار ببعض سواء أكان مسلما أو غير مسلم . وشرطوا لصحة الأداء أن يستوعب الراوي ما قلنا عقلا وقت الأداء فلم يقبلوا رواية غير البالغ لاستكمال كلبه احتياجا على أنه غير مكلف فلا =

موقف الأئمة من أحاديث الأحاد

لقد سار الأئمة في الطريق الذي سار فيه فقهاء الصحابة فأوجبوا العمل بخبر الواحد متى غلب على الظن صدوره عن رسول الله ولم يوجد ما يمنع من العمل به ككونه معارضاً لما هو أقوى منه أو كونه منموخاً أو غير ذلك مما يرد به الحديث يقف على ذلك المتتبع لفقههم حتى أن الواحد منهم إذا عمل برأيه ثم ظهر له حديث صحيح يخالف رأيه ترك رأيه وعمل بالحديث . هذا قدر لا مراء فيه بل أكثر من هذا أنه نقل عنهم مقالة تدل على مبلغ تقديسهم لسنة رسول الله وحرصهم على إلزام أتباعهم بالعمل بها وترك ما يخالفها وهي : إذا صح الحديث فهو مذهبي ، ومع اتفاقهم على هذا اختلفوا فيما يتحقق به الاطمئنان لصحة الحديث . فوضعوا الشروط والضوابط لقبول الأحاديث نقلت هذه الشروط صراحة عن بعضهم واستنبطها الأتباع لبعض الآخر ، ومن هنا وضعت على بساط البحث وكان للنظر فيها مجال . وإليك تلك الشروط .

مذهب الحنفية : استنبط علماء الحنفية مما نقل عن إمامهم من اجتهادات للعمل بخبر الواحد شروطاً ثلاثة في حين أنه لم ينقل عنه وعن تلاميذه إلا قولهم : إذا أخذ بالسنة والآثار التي فشت على السنة الرواة ، عليك من الحديث بما اشتهر على السنة الرواة وإياك والشاذ منه .

أولها : ألا يعمل الراوي بخلاف ما رواه عن رسول الله ، فإن خالف الراوي

== يواخذ بالكذب ، وأن يكون مسلماً عدلاً . وللمدلة الاستقامة وعدم الميل عن الحق . وتظهر بالقيام بالواجبات وترك المحرمات ولعدم عن الأفعال الحسية التي تغل بالرواة ، وأن يكون تام القلب . بأن يسمع الكلام عن وجه يفهم معناه الذي أريد به ثم يبقى عليه بتمام مذاكرته حين أداته واجمع مسلم للتبوت ج ٢ ص ١٣٨ وما بعدها .

ما رواه بسمله أو قتواه فلا اعتبار لروايته بل المولى عليه ما نقل عنه من عمل أو فتوى .

ووجهوا هذا الاشتراط ، بأن القروى أن الراوي من الصحابة عدل ولا يعقل أن يترك العدل ما رواه رسول الله إلا وقد صح عنه حديث آخر ناسخ له ، وإلا كان ذلك طعناً في عدلته .

ولذلك لم يعملوا بالحديث الذي رواه عائشة رضي الله عنها أن رسول الله قال : « أيما امرأة نكحت بلاء إذن وليها فنكاسها باطل ، لأنها خالفتني في العمل فزوجت بنت أخيها حفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر حينما كان خائباً في الشام بدون إذنه وهو وليها .

ثانيها : ألا يكون الحديث وارداً في أمر واجب^(١) نعم به البلوى أو في أمر يكثر وقوعه بين الناس ويحتاج الكثير منهم إلى معرفة حكمه .

(١) عبارة التحرير وشرحه التقرير والتعمير ج ٢ ص ٢٩٥ . خبر الواحد فيها نعم به البلوى أي يحتاج إليه لكل حاجة متأكدة مع كثرة تكرره لا يثبت به وجوب مون اشتباه أو تلقي الأمة بالتقول عند حلة الخفية . ومثل له بالحديث الذي رواه امرأة بن صفوان الذي يوجب الوضوء من مس القبل . ثم قال وليس منه الأحاديث التي تفيد سنة أو مندوباً كحديث غسل اليدين قبل الوضوء وحديث رفع اليدين في افتتاح الصلاة فالحال الاشتراط كما جاء في بعض الكتب الحديثة ليس كما ينبغي كما أن التمثيل له بأحاديث ثبتت سنة أو مندوباً كذلك . ولعلمهم تأييداً شارح السلم الذي استظهر المصوم سواه كان الخبر في مباح أو واجب أو محرم لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردوداً واستدل ط القمعي بتمثيل فخر الإسلام بحديث الجهر بالنسبة في الصلاة الجهرية وخبره ج ٢ ص ١٢٩ والآمدني في الأحكام ج ١ ص ١٩٨ مثل كذلك بهذه الأحاديث . لكن دليلهم الذي ذكره هنا وهو أنه يؤدي إلى بطلان صلاة الأكثر وهو معلوم البطلان لا يجري فيه

وعطوا ذلك بأن مثل هذا الأمر مما تتوافر الدواعي على نقله فيكثر روايته حتى يبلغ حد الشهرة ، فروايته بطريق الأحاد يورث الشك في صحة صلوره عن رسول الله . إذ لو كان صحيحاً لكثير نقلته ، لأن رسول الله ما كان يقتصر في مخاطبته بالواجبات على فرد أو أفراد بل كان يخاطب الجماعة ويكرر ذلك في كل مناسبة ، وكذلك أفعاله التي يجب الاقتداء بها ما كان يقتصر على فعلها أمام الأفراد ، ولأنه يؤدي إلى ترك الأكثرين الواجبات وهو معلوم البطلان ، فإذا روي واحد حديثاً من هذا النوع كان ذلك دليلاً على وقوعه في سهو أو خطأ وبخاصة إذا روي عن غيره ما يفيد خلاقه ، ولذلك لم يقبلوا الحديث الذي رواه أصحاب السنن عن بسرة بن صفوان أن رسول الله أمر بالوضوء من مس القبل لأن نواقض الوضوء يحتاج إلى معرفتها الخاص والعام وهذا السبب كثير التكرار وخبره هذا لم يشتهر ، ولا يظن أن رسول الله خص بسرة بتعلم هذا الحكم دون سائر الصحابة .

كما روي حديث الجهر بالتسمية في الصلاة الجهرية فإنه مما يكثر وقوعه ، ولأنه قد ثبت عمل الخلفاء الراشدين بخلافه مدة عمرهم والصحابة كانوا يصلون خلفهم ، ومثل هذا لا يخفى عليهم^(١) .

ثالثها : ألا يكون الحديث مخالفاً للقياس والأصول الشرعية إذا كان

(١) والحديث الذي لم يسلوا به هو ما رواه البخاري عن قتادة قال سئل أنس كيف كانت قراءة النبي صلى الله عليه وسلم فقال : كنت إذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم يمد كل كلمة . كما في ثيل الأوطار ج ٢ ص ١٧٧ . وهذا الحديث مع عدم تعيينه محل القراءة إن كانت في الصلاة أو في غيرها مباحين بما رواه أحمد ومسلم عن أنس قال : صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم وأبى بصير وعمر وشمال فلم أسمع أحداً منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم . وفي رواية كثر الأبيهود بسم الله الرحمن الرحيم . وفي رواية يستقنون بالحمد لله رب العالمين لا يذكرن بسم الله الرحمن الرحيم في أول القراءة .

رواه غير فقهاء الحديث ، كما يقول بعض فقهاء الحنفية ، وعلموا هذا الاشتراط بأن رواية الحديث بالمعنى كانت شائعة بينهم ^(١) فإذا لم يكن للرواية قضيها ورواية الحديث بالمعنى حسب فهمه فلا يبعد أن ينذهب شيء من المعنى الذي ينبني عليه الحكم حين تسميه فيخطئ في مراد الرسول ، فإذا جاء ما رواه مخالفاً للقياس والأصول ترك العمل به .

وبنوا على هذا الشرط رد أبي حنيفة للحديث الذي رواه أبو هريرة من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تصروا الإبل والفتن من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إنا نرضيها أمسكها وإن سقطها ردناها وصاحا من تمر » ، وقالوا : إن رواية غير فقهاء ، والحديث مخالف للأصول من وجهين .

الأول : أن حديث « التفراج الضمان » لا يوجب هنا ضمان اللبن المحلوب في المصرة لأن الناقة أو الشاة المشتراة صارت في ضمان المشتري . إذا هلكت هلكت عليه ولا يرجع بثمنها على البائع لأنها مملوكة له بمقدار البيع ، ومقتضى هذا الضمان أن يكون ما يخرج منها من اللبن ملكاً له فلا يضمنه عند الرد .

والثاني : أنه على تسليم أنه مضمون عليه فإن الأصل في الضمان أن يكون بالمثل أو بالقيمة ، وصاح التمر ليس مثل اللبن المطلوب ولا مساوياً لقيمته في جميع حالات الرد ^(٢) .

(١) ورواية الحديث بالمعنى مسألة تختلف فيها بين العلماء على آراء أوجسها رأي الجمهور الذين يذهبون إلى جواز الرجوع السابق من ١٦٦ متى كان الرواية مخالفاً لدلالة الألفاظ واختلاف مرادها فإن كان معطلاً بذلك حرم عليه ، راجع الأحكام للأمامي ج ١ ص ١٦٢ و ص ١٩٤ .

(٢) مقتضى هذا الترجيح أن يكون عدم الضمان في هذه الحالة لبن الحلب بعد العقد أما اللبن الذي قبل العقد فلم يحدث في ملكه ، بل كان مملوكاً للبائع وقبله جزء من الثمن =

ملعب المالكية : اشترط المالكية للعمل بخبر الواحد ألا يكون مخالفاً لعمل أهل المدينة . وحجتهم في ذلك : أن أهل المدينة عاشوا مع رسول الله وشاهدوا أفعاله وتابعوه فيها ، ونقله عنهم من جاء بعدهم طبقة بعد طبقة ، فإذا جاء خبر الواحد مخالفاً لهذا العمل المتوارث كان ذلك دليلاً على عدم صحته ، لأن عملهم بمنزلة مروجهم فيكون خبر جماعة عن جماعة وهو أقوى في الاعتبار من خبر واحد عن واحد أو اثنين عن مثلهما . ومثلوا ذلك بالحديث الذي رواه ابن مسعود : أن النبي كان إذا أراد الخروج من الصلاة سلم لسلامين أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره . فإن الإمام مالكا لم يعمل به واحتج بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « لا يدخلون بي من المدينة إلا يسلمون سلاماً واحداً » . ولم يسلم لهم أصحاب المذاهب الأخرى هذا القول لأن أهل المدينة ليسوا بمعصومين عن الخطأ حتى يكون فعلهم حجة يترك به الحديث .

ولقد خرج المالكية رد الإمام مالك لينقض أخبار الأحاد على أصل آخر هو معارضة الخبر للأصول القطعية .

= فيجب ضمان كل الشاري عند الرد . وهذا يرد الوجه الأول . ولما كان الدين الحادث في ملك الشاري قد اختلط بما كان له من الباقي ولا يمكن تمييز مقداره حتى تطبق عليه قاعدة القضاء ، لو جعل ضمانه للبائع أو يفتية ثار نزاع بين البائع والشاري لا يمكن فصله ، وهذا يرد الوجه الثاني .

ول أن هذا الحديث قد رواه البخاري عن عبد الله بن مسعود وهو من كبار نقباء الصحابة فكان يلزم الحنفية لاسم بمتناه .

والظاهر أن هذا الحديث لم يصل إلى الإمام أبي حنيفة عن طريق صحيح ، ولو كان صحيحاً لكان لاسم به ، يدل لذلك أنه لم يسمي أبي حنيفة الخلف للقياس وهو « من أكل ناسياً فليتم ط صومه فإن الله أعلمه وسأله » وقال : « لا تقول الناس نلت يقضي » وفي رواية أخرى « لا رواة نلت بالقياس » . يقصد بذلك أنه لا رواة الحديث نلت يقضي ، لأن الأكل والشرب يورث ركن الصوم وهو حتمن القياس والقاعدة .

فالشاطبي في موافقاته يقول : إن مالكا رد حديث ابن عمر في خيار المجلس لمعارضته قاعدة الفرر والجهالة القطعية لأن المجلس ليس له حد معروف ولا أمر معمول به فيه لجهالة مدته . ولو شرط أحد الخيار مدة بمجولة لبطل ذلك الشرط إجماعاً ، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع فقد رجع إلى أصل عنده . أن الحديث يرد لمعارضته الأصول القطعية ، لأن الأصول قطعية وخبر الواحد ظني .

وهنا لو قال قائل : إن مذهب المالكية يشترط في العمل بخبر الواحد فوق عدم مخالفته لعمل أهل المدينة عدم مخالفتها للأصول الشرعية لما كان مجانباً للصواب .

مذهب الشافعية : لم يشترط الإمام الشافعي في العمل بخبر الواحد ما شرطه المالكية ولا ما شرطه الحنفية بل شرط فيه صحة السند والاتصال ، فإذا صح السند واتصل الحديث عمل به خالف عمل أهل المدينة أو لا اشتهر أولاً ، فإذا عارض الحديث غيره من الأحاديث بحث عن النسخ فإن وجد عمل به وترك التسوخ ، وإذا لم يجد فإنه أمكن الجمع جمع بينهما أو أول بعضها حتى يزول التعارض بينهما .

ولشرط الاتصال لم يعمل بالحديث المرسل . وهو الذي سقط من متنه الصحابي إلا إذا انضم إليه دليل آخر يقويه ، ومن ثم عمل بمراسيل سعيد بن المسيب لأنه وجدها كلها مروية من طرق أخرى متصلة .

مذهب الحنابلة : إنهم يوافقون الشافعية في عدم اشتراط شيء مما شرطه الحنفية والمالكية وزادوا عليهم أنهم لم يشترطوا الاتصال ، بل متى صح السند عملوا به سواء كان متصلاً أو غير متصل ، ومن ثم عملوا بالمراسيل وقدموها على القياس . فمذهبهم أوسع للذهاب في العمل بالسنة .

ومن هنا نرى أن هؤلاء الأئمة متفقون على العمل بأخبار الأحاد متى صحت ولم يوجد لها معارض أقوى منها ، واختلافهم في الشروط جاء نتيجة احتياط كل واحد منهم بما يراه مفيداً للطائفة لصحة الحديث ولم يكن ذلك منهم تهاوناً في العمل بالسنة ، بل هو عين تقديرها والحنن من أن ينسب إلى رسول الله ما لم يقله .

مرتبة السنة من الكتاب

على ضوء ما قدمناه من أنواع السنة نستطيع أن نقول : إن السنة تقع في المرتبة الثانية بعد الكتاب في الاعتبار وهذا بالنسبة إلى البحث عن الحكم ، فإن الباحث يتجه أولاً إلى كتاب الله فإن وجد الحكم فيه مبيناً انتهى بحثه ولا يلزمه أن يبحث عن المؤكد له من السنة ، وإن لم يجد فيه أو وجدته بملاذير مفصل اتجه إلى السنة للبحث عن أصل الحكم أو عن المبين للموضع له . يدل لذلك المنقول والمقول .

أما المنقول : فالآيات التي أمرت بالطاعة قدمت الأمر بطاعة الله على طاعة الرسول . وحديث معاذ جاء بهذا الترتيب وأقره الرسول عليه .

وإتفاق الفقهاء من أصحاب رسول الله على هذا الترتيب فيما نقل عنهم من آثار كثيرة ، منهما ما روي عن أبي بكر وعمر من طريقة القضاء بين الخصوم وهي أنظر أولاً في كتاب الله ، فإن لم يجد فيه اتجه إلى البحث عن سنة رسول الله . وكتاب حمسر إلى قاضيه شريح يقول فيه : إذا أفاك أمر فاقض بما في كتاب الله ، فإن أفاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله فيه .

وفي رواية أخرى : أنظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسأل عند أحداً ، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله ﷺ .

· وأما المقول : فإن الكتاب ثابت قطعاً جمة وتفصيلاً بلا خلاف لنقله كله بالتواتر لقيد اليقين . وأما السنة فإن كان ثبوتها قطعياً في جملتها بمعنى أننا نقطع بأن لرسول الله سنة إلا أن تفصيلها ليس كذلك بل ما تواتر منها قليل وأكثرها نقل بدون تواتر فيكون ثبوتها مظنوناً . وللتطوع به مقدم على المظنون . ولأنها إما بيان للكتاب أو زيادة عليه ، فإن كانت زيادة فلا تمتدح إلا بعد أن لا يوجد الحكم في الكتاب ، وإن كانت بياناً فهي تابعة ، وبعد البيان يكون الحكم ثابتاً بالكتاب لا بالسنة .

وليس معنى هذا أنه يجوز لنا ترك السنة والاكتفاء بالكتاب فإن هذا مردود كما أسلفنا، وإننا تظهر فائدة الترتيب فيما إذا وجد تعارض ظاهري بين الكتاب والسنة فإنه يقدم الكتاب كما سبق في مقالة عمر .

ولا يتناقض هذا مع ما نقرر عند الطاء من أن السنة قاضية على الكتاب لتخصيص عمومها ولقيد مطلقه وتوصل بجمله وتوضح مشكله . لأنها بعد البيان يكون الحكم ثابتاً بالكتاب الذي يثبت السنة المراد منه لا أنها تقدم عليه في الاعتبار أو أنها هي التي أثبتت الحكم دون الكتاب^(١) .

(١) راجع الروايات للشاطبي ج ٤ ص ٧ وما بعدها .

الليل الثالث الاجماع

تعريفه . إمكان وجوبه . أنواعه . تحققه . سنده . أو الاجماع فيه .

الاجماع في اللغة يطلق على العزم . يقال : أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه ، ومنه الحديث « لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل » أي يزم الصيام بأن يتوبه . والقوم أجمعوا على كذا أي عزموا عليه . ومنه قوله تعالى . « أجمعوا أمركم وشركاهم^(١) » أي اعزموا وصمموا . كما يطلق على الاتفاق ، يقال : أجمعنا على كذا أي اتفقنا عليه^(٢) : والفرق بين المئين أن العزم يوجد من الواحد ومن الأكثر ، أما الاتفاق فلا يوجد إلا من أكثر من واحد لأن الواحد لا يتفق مع نفسه .

(١) يونس - ٧١ الآية واردة في قصة فرج مع قومه وهي « واصل عليهم نيا فرج إذ قال لقومه يا قوم إن كان كبير عليكم مقامي وتذكيري بأيات الله فعل الله فركلت فاجمعوا أمركم وشركاءكم ثم لا يكن أمركم عليكم غمًا ثم انقضوا إلي ولا تتطرون » والمعنى إن كان عظم وشق عليكم قبلي أي وجوبي ينسبك مدة طويلة فاعزموا وصمموا على إهلاككم أنتم وشركاءكم ثم لا يكون أمركم مستورا عليكم بل انظروا وجهي به لا أرميه ولن أخلفكم ثم يدروا بأداء هذا الأمر للدين إلى ولا تهلوني بل حببوا به . والكلام خارج مخرج التهم . لأنهم لم يقدروا على إهلاكه مادام متوكلا على الله وقد وعده بالنجاة منهم .

(٢) قيل إنه مشترك لفظي بين المئين . وقيل أن العزم هو للمنى الأصلي والاتفاق لازم له إننا وجد من أكثر من واحد واتحد ما عزموا عليه .

وفي الاصطلاح عرفوه بتعريفات كثيرة اختلفت تبعاً لاختلافهم في شروطه ،
لأن التعريف للأجاء الذي هو حجة . فمن شرط لحجيته شرطاً زاد في التعريف
قيداً يدل عليه^(١) .

وأقرب هذه التعريفات هو : اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وسلم
بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي اجتهادي .

شرح التعريف :

اتفاق المجتهدين : اشتراكهم في القول أو في الفعل أو ما في معناها من
التقرير والسكوت عند من يكفيهما في تحقيق الإجماع كما سيأتي في الأجاء
السكوني .

والمراد بالمجتهدين كل من بلغ درجة الاجتهاد وهي الملكة التي يستطيع بها
الشخص استنباط الأحكام من أدلتها فيخرج بهذا القيد اتفاق العوام وكل من لم
يبلغ درجة الاجتهاد ، لأن هؤلاء إما لا رأي لهم كالعوام ، وإما أن رأيهم غير
معتبر كغيرهم . فلو انفرد مجتهد واحد في عصر لم ينطق بقوله الأجاء ، ولا يكون
قوله ملزماً لغيره . لأنه ليس دليلاً بل مجرد رأي يحتمل الصواب والخطأ وإن كان
يلزمه العمل به في حق نفسه .

والإضافة إلى أمة محمد يخرج اتفاق الأمم السابقة ، لأنه ليس حجة في شريعتنا
سواء قلنا إن اتفاقهم ليس إجماعاً أو أنه إجماع قبل نسخ شرائعهم^(٢) .

(١) راجع في ذلك التقرير والتصريح ص ٨١ و ص ٨٢ . مسلم القتيبي ج ٢ ص ٢١١
ويقول شارحه إن زيادة القيد لتدل على الشروط غير صالحة لأن الشروط لحجية الإجماع حدد
من شرطها وهي خارجة عن حقيقة الإجماع فلا تزداد في تعريفه .

(٢) التقرير والتصريح في الوضع السابق حكمي الخلاف فقال : إجماع الأمم السابقة ليس حجة
عند الأكثر وهو الأصح وخالف البعض فقالوا إنه حجة قبل نسخ شرائعهم .

ربعد وفاته قيد لإخراج الاتفاق في زمنه صلى الله عليه وسلم فإنه ليس إجماعاً لأن رسول الله إن وافق الصحابة على ما اتفقوا عليه كان الحكم ثابتاً بموافقة لا بالإجماع وإن خالفهم فلا اعتبار لاتفاقهم ، لأن مصدر التشريع في عصره هو الوحي ولذلك لم يذكر الإجماع في حديث معاذ .

وفي عصر قيد لا بد منه ، لأنه لو لم يقيد بذلك لأريد بالإجماع اتفاق المجتهدين في جميع العصور : وهو يؤدي إلى عدم تحقق الإجماع حتى تقوم الساعة ، فلا يمكن جمعه دليلاً وهو خلاف المتفق عليه من أنه دليل من الأدلة الشرعية وعلى حكم شرعي وهو مالا يدرك لولا خطاب الشارع ليخرج الاتفاق على أمر لنوي أو عقلي أو عادي ، لأن مثل هذه الاتفاقات ليست من الإجماع الذي هو دليل شرعي يحتاج به .

وقيد الحكم الشرعي^(١) بالاجتهادي ، لأن الإجماع لا يكون دليلاً معتبراً إلا في المسائل الاجتهادية ، وهي التي فيها نص ظني أو ليس فيها نص أصلاً . أما ما فيه دليل قطعي من النصوص فهو ثابت به ولا حاجة إلى الإجماع في الكشف عنه .

وبناء على هذا لا يشقق الإجماع إلا باتفاق المجتهدين كلهم فلو اتفق أكثرهم لا يكون إجماعاً ولا حجة في نظري بعض العلماء ، وخالفهم آخرون في ذلك وقالوا : إن الإجماع ينقد باتفاق الأكثر إذا كان المخالف نادراً كالواحد أو الإثنين لأن رأي الأمة يطلق ويراد به الكثرة منها فتكون المعصية من الخطأ في

(١) أما من قاله في التعريف على أمر من الأمور فقد خرج بالتعريف عن الطلب وهو الإجماع المتبر دليلاً وكذلك من أطلق في الحكم الشرعي لأنه دخل في التعريف انتقم على حكم شرعي ثابت بدليل قطعي على دلالة ومثل هذا الإجماع لم يأت بشيء جديد .

(٢) هذا قول أبي بكر الرازي واختاره المرغسي في أصوله وابع الجزء الأول منه ص ٣١٦ .

رأي الكثرة ، ولأن المعبرة بالغالب في سائر الأمور الفقهية ، ولما كان هذا مخالفاً لمفهوم الإجماع الشرعي ذهب فريق ثالث إلى التوسط بين الرأيين فقالوا : إنه لا يكون إجماعاً ولكنه حجة لأنه يدل ظاهراً على وجود دليل راجح استندوا إليه ، لأننا لو لم نقل ذلك لزم عليه أن يكون القليل المخالف عثر على دليل لم يعثر عليه هؤلاء وهو بعيد .

وفصل بعضهم تفصيلاً حسناً^(١) فقال : إن الواحد إذا خالف الجماعة فإن سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الإجماع دون قوله مثل خلاف ابن عباس الصحابة في زوج وأبوين أو زوجة وأبوين أن الأم تلت جميع المال .

وإن لم يسوغوا له الاجتهاد وأنكروا قوله فإنه يثبت حكم الإجماع بدون قوله . كخلاف ابن عباس في حرمة ربا الفضل حيث قال : إنه لا ربا إلا في النسبة كأن يبيع مقدار من المال بأكثر منه من جنسه إلى أجل ، أما إذا كان ذلك حالاً فلا حرمة . فإن الصحابة أنكروا عليه هذا الاجتهاد حتى روي أنه رجع إلى قولهم فكان الإجماع ثابتاً بدون قوله .

ولهذا قال الإمام محمد بن الحسين : لو قضى القاضي يجوز بيع الدرهم بالدرهمين أخذ برأي ابن عباس لم ينفذ قضاؤه لأنه مخالف للإجماع .

وكما لم يعتبر اتفاق البعض على حكم إجماعاً مع مخالفة الآخرين . لا يعتبر اتفاق مجتهدي بلد واحد أو بلدين أو طائفة خاصة من طوائف الأمة . لأن

(١) هذا قول أبي بكر الرازي واختاره الشيخ في أصوله وراجع الجزء الأول منه

هؤلاء ليسوا كل المجتهدين فلا يدخل في الإجماع الذي هو حجة شرعية ملزمة للناس كلهم اتفاق أهل المدينة وحدهم ، ولا اتفاق أهل الحرمين « مكة والمدينة » ولا اتفاق أهل مصرين « الكوفة والبصرة » ولا اتفاق الشيخين أبي بكر وعمر ، ولا اتفاق أهل البيت وغير ذلك مما قيل عنه إنه إجماع .

ومفهوم الاتفاق في التعريف أن يتفقوا على قول واحد ، فلو اختلف المجتهدون في عصر في مسألة على قولين هل يكون ذلك إجماعاً منهم على أنه ليس في المسألة إلا أحد هذين الرأيين فلا يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث بعد ذلك .

للأصوليين في هذه المسألة آراء ثلاثة :

أحدها : المنع لأن إحداث القول الثالث يخالف للإجماع الضمني السابق ، ومخالفة الإجماع لا تجوز .

وثانيها : أنه يجوز لم يحدث قول ثالث ، لأنه لم يتقدم إجماع بل مجرد اختلاف في الاجتهاد .

وثالث الآراء التفصيل بين ما إذا كان القول الثالث المحدث يرفع ما اتفق عليه الرأيان فلا يجوز ، وبين ما إذا كان لا يرفع أمراً متفقاً عليه بينهم فيجوز ويصح العمل به .

مثال الأول : قد استقر الخلاف بين الصحابة في مسألة الجسد مع الأخوة على رأيين رأي بأنه يرث معهم ، وآخر بأنه يحجبهم كالأب . فإذا جاء مجتهد بعد ذلك وقال : إن الميراث للأخوة فقط رفع المتفق عليه بين الرأيين وهو أن الجسد يرث على كليهما .

ومثال الثاني : أن الخلاف بين الصحابة استقر في مسألة زوج وأبوين على رأيين رأي بأنها تأخذ ثلث الباقي بعد ميراث أحد الزوجين ، وآخر بأنها تأخذ ثلث كل المال مع أحدهما . فإذا ذهب ذهب بعد ذلك إلى أنها تأخذ ثلث المال كله مع الزوجة ، وثالث الباقي مع الزوج فإن هذا القول لم يرفع شيئاً متفقاً عليه بين الرأيين . وهذا القول هو أرجح الآراء الثلاثة لأنه يتحاشى مخالفة الإجماع السابق على الأمر المشترك بينهما .

إمكان الأجماع وحجته

إذا رجعنا إلى الكتب التي تكلمت عن أصول الفقه وأدلته وجدناها تنقل عن جماهير العلماء القول بأن الإجماع دليل ملزم للجميعين ولمن جاء بعدهم ويأتي في المرتبة الثالثة بعد كتاب الله وسنة رسوله ، لأن المراجع في معرفة أحكام الحوادث التي لم ينص على حكمها صراحة في القرآن والسنة هو الاجتهاد وإعمال الرأي ، فإذا كان المجتهدون يفتوا عن حكم واقعة في عصر من المصور ووصلوا باجتهادهم إلى حكم معين كان ذلك هو حكمها ، ولا معنى لإعادة البحث عنه ، لأنهم لم يصلوا إلى شيء أحسن مما وصلوا إليه بالاتفاق ، بل إن عصبة الأمة من الخطأ الثابتة بالسنة تقيده أنه الصواب ، أما إذا لم يسبق فيها مثل ذلك الاتفاق فباب الاجتهاد مفتوح لمن تأهل له .

هذه قدر متفق عليه بين جماهير العلماء ، وهو اتفاق منهم على أن الإجماع يمكن في ذاته بل إنه وقع وتحقق بصورة أو بأخرى ، وأنه لا فرق بين عصر وعصر في ذلك .

ولكن طوائف أخرى خالفتهم فيا ذهبوا إليه وكانت آراؤهم متنوعة في ذلك الفزع . فمنهم من أنكر تصويره وحكم باستحالته في ذاته ، ومنهم من اعترف بإمكانه في ذاته ولكنه أنكر حجتيته ، ومنهم من اعترف بإمكاناته وحجتيته إلا أنهم جعلوها حجة صورية لا قيمة لها في ذاتها لأنها كاشفة عن الحجة في نظريهم .

ومنهم من اعترف بحجته في ذاته ثم قصرُوا ذلك على إجماع عصر معين هو عصر الصحابة فقط

ولم نعرض لهذه الآراء لتبطل شبههم التي تمسكوا بها ، ثم نعرض أدلة الجماهير ليكون إثبات هذه الحقيقة خالصة من كل شبهة فنقول :

الرأي الأول : وهو القول بأن الإجماع مستحيل في ذاته . وإليه ذهب بعض أنباع النظام وبعض الشيعة^١ .

زعم هؤلاء أن الإجماع مستحيل عادة لأنه يتوقف على تحققه أولاً ، ثم العلم به ثانياً ، ثم نقله ثالثاً ، وكلها غير ممكنة .

أما الأول فلأن الاتفاق يقتضي نقل الحكم إليهم ونقله إلى جميع المجتهدين يستحيل عادة لتباين أماكنهم وانتشارهم في أنحاء العالم ، وإذا امتنع نقل الحكم إليهم يمتنع بالتالي اتفاقهم عليه .

ولأن الإجماع لا بد له من سند فإن كان قطعياً فهو لا يخفى على المجتهدين لتوفر الدواعي على نقله فيكون معلوما لهم وهو الذي يستنتجون إليه فلا حاجة إلى الإجماع معه ، وإن كان ظنياً فتختلفه الأفهام فيه ولا يمكن الاتفاق على فهم معنى واحده ، كما لا يمكن اتفاق كل الناس على اشتباه طعام واحد في وقت واحد .

وأما الثاني : وهو استحالة العلم به على فرض تحققه - فلأن ذلك يتوقف على

(١) النظام هو إبراهيم بن سيار البصري توفي سنة ٢٣١ هـ وكان رئيساً للفرقة من المعتزلة سميت باسمه وهو أول من أنكر حجية فلاجماع والقياس وطعن في الصحابة وعلماء الحديث وتمسكي كتب التاريخ عنه أنه كان يملأ بالهتق ويكثر من شرب الخمر . ومن كان كذلك فلا وزن لرايه في شرع ولا دين .

معرفة أعيان المجتهدين ، ومعرفة ما وصل إليه كل واحد في ذلك الحكم ثم معرفة أنهم اتفقوا عليه ، وكل ذلك متميز لتفرقهم واحتمال خفاء بعضهم لكونه محبوساً أو متعزلاً في مكان غير معروف أو كونه مقموراً بين الناس غير معروف بأنه مجتهد ، واحتمال إفتاء بعضهم بغير ما يعتقد خَوْفاً من جور سلطان ظالم . وكل ذلك يحل اتفاقهم مستحيلاً .

وأما الثالث : وهو استحالة نقله إلى من يحتاج به من غير المجتهدين ... فلأن طريقة نقله إما بالتواتر أو بالآحاد ، والنقل بالتواتر مستحيل إذ يبعد كل البعد أن يطلع جمع التواتر على رأي كل المجتهدين في أنحاء العالم ويتفقوا على غيرهم ويستمر كذلك إلى أن يصل إلينا ، فلم يبق إلا النقل بطريق الآحاد وهو لا يفيد إلا ثبوته ظناً والظن لا يفني من الحق شيئاً .

تلك سلسلة المحالات التي زعموها . وهي كما يقول الأصوليون تشكيكات في أمر واقع بالفعل . فقد ثبت الإجماع في عصر الصحابة ونقل في بعض المسائل بطريق التواتر في كل عصر حتى وصل إلينا .

من ذلك إجماعهم على تقديم الدليل القاطع على المظنون ، فإن الثقة شامدوا المجتهدين في كل عصر يقدمون الدليل القاطع . كما شامدوا إجماع الصحابة على بيعة أبي بكر بالخلافة ويقوا على بيعتهم لم يرجع أحد فيها حق قوي رضي الله عنه ، وشامدوا اتفاقهم على جمع المصحف في عهده أيضاً ولم يخالف أحد منهم ، ونقل ذلك بالتواتر إلى اليوم . كما نقلوا اتفاق الصحابة على إعطاء الجدة لـلـس واحدة كانت أو أكثر ولم يخالف أحد ولم يرجع عن موافقته وظل ينقل بالتواتر عسراً بعد عصر إلى يومنا هذا^(١) .

(١) راجع للتقرير والتحرير ج ٣ ص ٨٢ ، ومسلم الثبوت ج ٢ ص ٢١١ .

كما أجمعوا على حرمة الربا في الأشياء الستة التي جاء بها الحديث ولم يخالف في ذلك أحد في أي عصر ، والاختلاف الذي حدث بعده كان في قصر التحريم عليها أو يمتدداها إلى غيرها ، ويكتفي في نقض دعواهم العامة إثبات بعض جزئياتها في عصر الصحابة .

وعدد المجتهدين منهم لم يكن بالكثرة التي يتفطر معها معرفة آرائهم كما لم يؤثر عن واحد منهم أنه أفتى بغير ما يعتقد ، بل كانوا يعلتون عن آرائهم في صراحة حتى في مواجهة الخليفة نفسه ، ومن رجوع منهم عن فتواه أعلن رجوعه مبينا سبب رجوعه ، ولذلك اشتهرت المسائل التي اتفقوا عليها كما اشتهرت المسائل الخلافية .

على أن من جاء بعدم من المجتهدين كانوا يعلتون رأيهم في مواجهة الحكام حتى ولو كان هؤلاء الحكام ظلمة غير مباليين بما لحقهم من أذى ، وكثيرا ما تحملوا الضرب والتعذيب في سبيل الجهر بكلمة الحق فكيف يظن بهم بعد ذلك الافتاء بغير ما يعتقدون خوفا من جور ظالم .

وأما قول هؤلاء في أول كلامهم : إن كان الإجماع عن قطمي فلا فائدة فيه وإن كان عن ظني فيستحيل الاتفاق على فهم معنى واحد فغير مسلم .

لأنهم إن أرادوا بالقطمي قطمي الثبوت والدلالة فليس بما نحن فيه لأنه ليس محلا للاجتهاد ، وإن أرادوا به قطمي الثبوت ظني الدلالة فإنهم إن عرفوه كلهم فمجرد معرفته لا تكفي بل لابد من البحث عن مراد الشارع منه ، وليس هناك مانع يمنع اتفاقهم على فهم حكم واحد منه متى دلت القرائن عليه وظهرت للجميع ، ومثله يقال في الدليل الظني ، وقياسهم الاتفاق على الحكم على الاتفاق على اشتباه طعام واحد قياس مع الفارق ، لأن الأكل يتبع المزاج والطبع

والناس مختلفون في أمزجتهم وطبائعهم ، ولا كذلك الحكم الشرعي لأنه تابع للدليل متى توفرت ملكة الاجتهاد عند الجميع وبحوثا في الدليل الشرعي فلا يبعد في أن يتفقوا على الحكم المأخوذ منه .

الرأي الثاني : وهو إمكان الإجماع في ذاته لكنه ليس بحجة وهو ما ذهب إليه النظام وبعض الإمامية من الشيعة . فاستند أصحابه إلى أن الإجماع ليس فيه إلا إجماع الأفراد . وإن كان قول كل فرد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم من الخطأ فكذلك أقاويلهم بعد أن اجتمعوا لأن توم الخطأ لا ينعدم بالإجماع لأن كل واحد منهم انسان قبل الاجتماع والإنسان غير معصوم من الخطأ وبعد الاجتماع هم ناس لم تتغير صفتهم ، ولو اجتمع جماعة من العميان فكل واحد عند الانفراد أعمى ولا يبصر بالاجتماع بصيرا فهم عميان قبل الاجتماع ويمده (١١) .

وهذا الكلام بين الفساد ولا يقوله إلا من أعمى الله بصيرته وبصره فينكر المشاهد المحسوس . فالماقل لا يستطيع إنكار أنه يثبت بالإجماع ما لا يكون ثابتا عند الانفراد بالمحسوسات فإن الأفراد لا يقدرّون على حل قضية ثقيلة ، وإذا اجتمعوا قدرّوا على حلها

واللقمة الواحدة لا تشبع الجائع فإذا انضم إليها أخرى وأخرى أشبعته وكذلك قطرة الماء لا تروي الظمآن فإذا انضمت إليها قطرات أخرى كثيرة تحقّق الري ، وإذا ثبت ذلك في المحسوسات فأبي مانع يمنع منه في الشروعات (١٢) .

(١) أصول السرخسي ج ١ ص ٢٩٥ .

(١١) نقل الأدي عن النظام أنه عرف الإجماع : « بأنه هو كل قبول قامت حجته حتى قول الواحد » وقصد بذلك الجمع بين إنكاره كون الإجماع حجة وبين موافقه لما اشتهر بين

الرأي الثالث : وهو أن الإجماع ممكن في ذاته وأنه حجة ولكن بشرط أن يكون مع المجمين شخص معين وهو ما ذهب إليه أكثر الشيعة الإمامية .

فقد اعترفوا بالإجماع ولكنه لا يتحقق إلا إذا كان مع المجمين الإمام المعصوم . وهذا يحمل الإجماع حجة صورية لا فائدة فيها ، لأن قول الإمام عند حجة لأنه معصوم فاشتراط كون الإمام مع المجمين يلقي حجة الإجماع من أساسها حيث يكون الدليل عند الإجماع قول الإمام لا اتفاق المجتهدين كما يقول غيرهم ، وقد صرحت كتبهم بأن الإجماع كاشف عن قول الإمام المعصوم الذي هو في نظرهم سيد العلماء ورئيس الفقهاء وأنه موجود في كل عصر إما ظاهراً مشهوراً أو خفياً مستوراً .

وأصرح من هذا أنهم لما سئلوا عن قيمة الإجماع من ذلك قالوا : إننا لا نقول إن الإجماع حجة ابتداء ولكن إذا سئلنا عن الإجماع قلنا إنه حجة إذا كان معهم الإمام حق أن العلوم إذا اتفقوا وكان المعصوم معهم كان ذلك الاتفاق إجماعاً . كما إذا قيل لنا في جملة فيها نبي . هل قول هذه الجماعة حق وحجة ، فإنه لا بد في الجواب لنا ولكل مسئول عن ذلك القول بأنه حجة وإن كان لا تأثير لقول من عدا النبي في ذلك .

ومن هنا عرف بعضهم الإجماع : بأنه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء انفردت به الفرقة الناجية أو انضم إليها غيرها من فرق المسلمين : وهو حجة قطعاً فإن قول المعصوم حجة بالضرورة فعكس الكاشف عنه ، هذا هو

العلماء من تحريم مخالفة الإجماع . ولكنه لم يكن موقفاً في هذا الجمع بل صار تعريفه للإجماع بهذا التعريف أيمن من إنكاره لحجية الإجماع لأن لفظ الإجماع لا يصدق على قول الواحد لا لغة ولا عرفاً .

رأي الشيعة الإمامية في حجة الإجماع^(١) وهو لا يحتاج إلى تعليق إلا أننا نقول: إنه لا عصمة إلا لرسول الله فيما يبلغونه عن الله سبحانه ، وأن الإجماع بالصورة التي صوروها ما هو إلا حجة صورية مقنعة تقال في مقابلة المخالفين لهم فيما اعتقدوه ، وليس له قيمة تذكر في أدلة الأحكام .

(١) راجع في ذلك كتاب مفاتيح الأصول للطباطبائي ص ٤٩٤ وما بعدها فقد بين موقفهم من الإجماع أجلى بيان .

فيقول : فتح وجود الإمام الإجماع حجة للأمن على قوله من الخطأ القطع على دخوله في جملة المجهين ، قبل هذا الإجماع كشف عن قول الإمام لا أن الإجماع حجة في نفسه من حيث هو إجماع ، صرح بذلك كثير من علماءنا وعد منهم جماعة ، وبالجملة من قال من أصحابنا بأن الإجماع حجة فإنما قاله باعتبار كونه كشفاً عن قول المصوم لا لكونه إجماعاً ، وهذه حجيتهم وتلك طريقتهم في حجيتهم حتى اشتهر ذلك بين المخالفين .

فإن قيل : وإذا كان مرجع الإجماع عندكم إلى قول المصوم وليس للإجماع تأثير في ذلك كان قولكم الإجماع حجة لغوا لا فائدة فيه ، قيل لمن لا يبدأ بالقول إن الإجماع حجة بل إذا سئلنا نقول لنا ما قولكم في إجماع المسلمين ، قلنا هو حجة من حيث كان قول المصوم داخلاً في إجماعهم ، وهذا كما قيل لنا في جملة فيها نبي : هل قول هذه الجماعة حق وحجة؟ فإنه لا بد في الجواب لنا ولكل مسئول عن ذلك من القول بأنه حجة وإن كان لا تأثير لقول من عدا النبي في ذلك .

على أن قول الإمام إذا جاز أن يقتبس ويشبه إما لثبته أو لغيرها لم يكن بد من الرجوع إلى إجماع الإمامية وهو الاتفاق الكاشف عن قول المصوم فلا ريب حيثئذ في حجيتهم ، ولذلك عرف بعضهم الإجماع ، بأنه الاتفاق الكاشف عن قول المصوم سواء انفردت به القلة القليلة أو انضم إليها غيرها من فرق المسلمين وهو حجة قطعاً فإن قول المصوم حجة بالضرورة فكنا المكشوف عنه .

نعم وجود الكشف وعصومه في الأصهار يتوقف على وجود الإمام وثبوت عصمته وعدم خلل الأرض عنه ، وهذه مقررة في الأصول معلومة من اللبيب .

الرأي الرابع : وهو أن الإجماع حجة ولكنه مقصور على إجماع الصحابة وهو ما ذهب إليه الظاهرية .

قالوا : إن الإجماع لا يكون إلا عن توقيف من رسول الله وهؤلاء هم الذين شهدوا ذلك دون غيرهم ، ولأن رسول الله أتى عليهم في آثار كثيرة معروفة فهم المختصون بهذه الكرامة وهي عصمتهم من الاتفاق على الخطأ .

ويرد عليهم بأن الرسول كما أتى عليهم أتى على من جاء بعدهم في قوله : « خير القرون قرني الذي أنا فيه » ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، وهو يدل على أن العصريين التاليين لعصره يشتركون في صفة الخير ، وأن أدلة حجة الإجماع وهي المديدة لمصداق الأمة من اتفاقهم على الخطأ عامة لا يخص عصرًا دون عصر فلا دليل على التخصيص إلا ما قالوه : إنه لا إجماع إلا عن توقيف من رسول الله أي إجماع منه بالأحكام وهو لا يفيد القصر على الصحابة لأن غير الصحابة قد نقلت إليهم أحاديث رسول الله وعلموا بها فلا فرق بينهم من هذه الناحية .

على أن حقيقة الإجماع عند الظاهرية كما كشف عنها ابن حزم^(١) غير حقيقته

== ثم قال : إن المخالفين عرفوا الإجماع بأنه اتفاق أهل الملل والمذاهب وجمهوروا الخطأ على الجميع وأثبتوا العصمة للمجموع واستندوا إلى الأحاديث التي استندوا إليها لكتبتهم أثبتوا العصمة للمجموع ونحن نوجب لوجود المصوم . ولكنهم لم يلقوا عند هذا الحد بل أثبتوا الإجماع مع مخالفة الشبهة .

ولو قيل في تجديده : إنه اتفاق الفرقة التي للبتعة لصح على جميع المذهب على اختلافها في تعيين تلك الفرقة - لا المقصود منه .

(١) راجع الأحكام في أصول الأحكام ج ٤ ص ١٤٩ وما بعدها فهو يقول في ص ١٢٨ :
« ألقنا فمن وأكثر المخالفين لنا على أن الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة راسخة مقطوعة »

عند الجمهور . فهو عندهم ليس دليلاً مقابراً للنصوص بل هو اتفاق على ما ثبت من الدين بالضرورة بحيث لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام كالشهادة ووجوب الصلاة والصيام في شهر رمضان الخ .

أو اتفاق على نقل قمل عن رسول الله ﷺ وعرف به الباقون يقيناً كقمله في خبير إذ أعطاهما لليهود بنصفه ما يخرج منها من زرع أو ثمر يخرجهم المسلمون إذا شاءوا .

ولا شك في أن الاتفاق على ما علم من الدين بالضرورة ليس من الإجماع الذي نتكلم عنه وهو الدليل الكاشف عن حكم الله لأن هذا النوع من الأحكام ثابت بالأدلة القطعية فليس في حاجة إلى إجماع يكشف عنه .

وأما الثاني فهو اتفاق على نقل سنة رسول الله ﷺ وليس فيه اجتهاد حتى يكون إجماعاً لأن نقل السنة لا يتوقف على اجتهاد بل يكون ممن هو أهل للنقل سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد .

الرأي الخامس : وهو أن الإجماع حجة مطلقاً لا فرق بين عصر وعصر وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء منهم الأئمة الأربعة^(١) استدلووا على ما ذهبوا إليه بالكتاب والسنة والمقول .

في دين الله عز وجل ، لم اختلافنا . فقالت طائفة : هو شيء غير القرآن وغير ما جاء من النبي صلى الله عليه وسلم . لكنه أن يجتمع علماء المسلمين على حكم لا نص فيه ولكن برأي منهم أو بقبول منهم على منصوص . وقتلنا نحن هذا باطل ولا يمكن البتة أن يكون إجماع من علماء الأئمة على غير نص الخ .

(١) يقول ابن قدامة في روضة الناظر ص ٧٤ وقد أورأ أحمد إلى نحو قول الظاهرية والقول الآخر لأحمد وهو أصح القولين عند أصحابهم الجمهور .

أما المكتتاب فأيات دلت بظواهرها على حجية الإجماع وليست نصافي الدلالة حتى تقيد القطع واليقين . ولذلك قال الأحمدي : إن التمسك بها وإن كانت مفيدة للظن فغير مفيدة في القطع .

منها قوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين » نوله ما تولى ونصله جهنم وسامت مصيرا « (١) » .

ففي هذه الآية توعد الله من يتبع غير سبيل المؤمنين بدخوز جهنم وهو وعيد شديد يدل على أن سبيل غير المؤمنين باطل فيكون مقابله وهو سبيل المؤمنين ، حق ، والذي يتفق عليه المجتهدون من المؤمنين هو سبيل المؤمنين الحق الذي يجب اتباعه وتحرم مخالفته .

وأيضاً إن الآية جمعت في الوعيد بين مشاقة الرسول « أي مخالفته » وبين اتباع سبيل غير المؤمنين ، فكما أن مخالفة الرسول حرام ، كذلك اتباع غير سبيل المؤمنين إذا لم يحوز الجمع بين حرام وغير حرام في الوعيد ، والإجماع سبيل المؤمنين فيكون اتباعه واجباً ولا يكون واجباً إلا إذا كان حجة .

ومنها قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس » (٢) الوسط من كل شيء أعده له فالآية جعلتهم عدولاً في مجموعهم فلا يهتمون على خطأ وهو لازم لمصمتهم والمصوم يجب اتباعه ، لأنه لا يقول إلا الحق ، فكما يجب اتباع الرسول يجب اتباع الإجماع والعمل به .

وآيات أخرى ولكنها لم تسلم من مناقشات طويلة في دلالتها فلم تصلح وحدها للدلالة على حجية الإجماع القطعية .

أما السنة : وهي أقوى دليل على حجية الإجماع كما يقول الغزالي في المستصفى .

فقد صحت أحاديث كثيرة مستفيضة مشهورة تدل في مجموعها على عصمة

(٢) البقرة - ١٤٣ .

(١) التوبة - ١١٥ .

هذه الأمة من اجتماعها على الخطأ والضلال ، ولم تول ظاهرة مشهورة لم يخالف فيها أحد إلى زمان النظام أول من أنكر حجة الإجماع .

منها ما رواه عمر بن الخطاب أن رسول الله قال : « من سره بمجوحة الجنة فليأزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو مع الإثنين أبعد »^(١) ومنها حديث مماذ قال : قال رسول الله : « ثلاث لا يفل عليهن قلب مسلم - إخلاص العمل لله تعالى ومناصحة ولاة الأمور ولزوم جماعة المسلمين »^(٢) .

(١) الحديث بتمامه رواه الإمام الشافعي في رسالته عن سلمان بن يسار عن أئمة التابعين أن عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية فقال : إن رسول الله قام فينا كعقابي فيكم فقال : أكرموا أصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكلب حتى أن الرجل يطف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد ألا فمن سره بمجوحة الجنة فليأزم الجماعة فإن الشيطان مع الفرد وهو مع الإثنين أبعد ولا يخون رجل امرأة فإن الشيطان ثالثهم . ومن سرته حسنته ورسالته سيئته فهو مؤمن » قال الشافعي : ومعنى أمر النبي يلزوم جماعتهم . ليس له معنى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة نبياً . ومن قال بما تقول به جماعة للمسلمين فقد أزم جماعتهم ، ومن خالف ما تقول به جماعة للمسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر يلزومها ، وإنها تكون الغفلة في العرفة ، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كفة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس إن شاء الله ، البسيسة هي التمسك من اللتام والحلول .

(٢) وروي الشافعي هذا الحديث عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « نضر الله عبداً سمع مقالتي فحلفها ووعدها وأدناها فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ثلاث لا يفل عليهن مسلم - إخلاص العمل لله والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعتهم فإن دعوتهم تحيط من ورائهم » الرسالة ص ٤٠١ .

يفل يفتح الياء وضمها مع كسر السين فيهما . الأول من لفعل وهو الحقد . والثاني من الأغلال وهو الخيلة والوارد أن للؤمن لا يخرج في هذه الثلاثة ولا يدخله ضمن يزيله عن الحق حين يفل شيئاً من ذلك . ومعنى فإن دعوتهم تحيط من ورائهم . أن دعوة المسلمين أساطت بهم من كل جهاتهم فتعرضهم عن كيد الشيطان وعن الضلالة .

ومنها حديث « يد الله مع الجماعة قرن شد في النار » ، ومنها حديث « إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة » ، ومنها حديث « سألت الله ألا يجتمع أمتي على الضلالة فأعطانيها » ، ومنها « لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ » ، ومنها حديث « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله » .

فهذه الأحاديث ورواها الأكابر من أصحاب رسول الله عنه . وهي وإن كانت من أخبار الآحاد إلا أنها اجتمعت على معنى واحد وهو عصمة هذه الأمة من اجتماعها على الخطأ ، فيكون ما اجتمعوا عليه صواباً وحقاً يجب اتباعه ، ولذلك حض الرسول في بعضها على اتباع ما تجتمع عليه كلمتهم ، وحذر من مخالفة ذلك .

وقد جاء في كتب عمر رضى الله عنه لفضله . « اقض بما في كتاب الله » ، فإن لم يكن فيها سنة رسول الله ، فإن لم يكن فيها أجمع عليه الصالحون » ، وفي لفظ بما قضى به الصالحون ، ومثل ذلك عن ابن مسعود ، ولم ينكر عليهم أحد من الصحابة فكان كالإجماع على ذلك^(١) .

أما المأثور : فهو كما قرره السرخسي في أصوله^(٢) .

أن الله تعالى جعل الرسول خاتماً للنبيين فلا نبي بعده وحكم ببقاء شريعته إلى يوم القيامة ، وإلى ذلك أشار رسول الله في قوله : « لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من نوافهم » فلا بد أن تكون شريعته ظاهرة في الناس إلى قيام الساعة وقد انقطع الوحي بوفاة ، فعرفنا ضرورة أن طريق بقاء شريعته عصمة الله أمته من أن يجتمعوا على الضلالة ، فإن في الإجماع على الضلالة رفع للشريعة وذلك مخالف لوعد الله ببقائها ، وإذا ما ثبتت عصمة الأمة من

(١) المسودة لألنبية ص ٣١٦

(٢) ج ١ ص ٣٠٠ .

الاجتماع على الضلالة والخطأ كان ما أجمعوا عليه كالسموع من رسول الله
والسموع منه موجب العلم قطعاً فما اجتمعوا عليه يأخذ حكمه ومثل ذلك في
أصول فخر الإسلام البزدوي^(١).

فهذه الأدلة في مجموعها تقيد ثبوت عصمة الأمة من الخطأ ، فإذا اتفق أهل
الرأي في الشريعة - وهم لا يتفقون إلا عن دليل شرعي - كان اتفاقهم حجة
يجب العمل بها لا فرق بين عصر وعصر ، لأن الأحاديث مصرجة بلفظ الأمة
وهو صادق على المؤمنين من الصحابة ومن جاء بعدهم . فمن قصر حجة
الإجماع على إجماع الصحابة فقد خصص الدليل العام بدون مخصص بعد أن
بيننا ضعف أدلته فيما سبق .

فإن قالوا : إن الصحابة كانوا قليلين بالنسبة لغيرهم فيسهل معرفة آرائهم
لأنهم كانوا مجتمعين في مكان واحد ، ويمكن معرفة آراء الذين انتقلوا خارج
المدينة مقر الخلافة .

قلنا : إن هذا المعنى يفيد سهولة تحقق الإجماع في عصرهم لا أنه يقصر
الحجية على إجماعهم لمعوم الأدلة ، فبحجية الإجماع عامة من تحقق . فلو فرضنا
وجود وسية في أي عصر تجمع المجتهدين أيا كان عددهم أو توقفنا على آرائهم
فلا نمتنع عن القول بحجية ما اتفقوا عليه^(٢).

(١) ج ٣ ص ٩٨٠ .

(٢) بعد هذا يأتي الشككي ويشكك في أن هذه الأدلة لا تنجح أن الإجماع حجة يجب
العمل به فيقول : في إرشاد الأصول ص ٦٩ بعد مناقشة كل ما سبقه المجهور من أدلة :

« والحاصل إنك إذا ما تدبرت ما ذكرناه في هذه اللغات وعرفته حق معرفته تبين لك ما
هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة ، ولو سمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع ولمنكره
وإمكان العمل به فنأية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه خطأ يلزم من كونه =

رأي منسوب إلى الإمام أحمد

إذا عرفنا أن الراجح من الآراء في حجية الإجماع هو رأي الجمهور القائلين بحجيته مطلقاً ، بقي بعد ذلك أن نعرض لمبارة نقلت عن الإمام أحمد قيد بظاهرها إنكار الإجماع لنرى الحق فيها وماذا يقصده منها .

روي ابن حزم^(١) عن عبدالله بن أحمد بن حنبل قال : سمعت أبي يقول : ما يندى فيه الرجل الإجماع هو الكذب من ادعى الإجماع فهو كذاب لعل الناس قد اختلفوا - ما يدريه - ولم ينتبه إليه . هذه دعوى بشر المريسي^(٢) والأصم ، ولكن يقول : لا نعلم الناس اختلفوا ولم يبلغي ذلك .

ثانيه سجا وجوب اتباعه كما قالوا : إن كل مجتهد مصيب ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه ، وإذا تقرر لك هذا علمت ما هو الصواب وستذكر ما ذكره أهل العلم في مباحث الإجماع من غير تعرض لنفع ذلك اكتفاء بهذا الذي حررناه هنا ٥١

لقد يرمي بهذا الكلام إلى إنكار حجية الإجماع . وفيه نظر لأنه قدس كونه الإجماع سجا على إصابة كل مجتهد في أنه لا يجب على فقير اتباعه ، وهذا قبيل مع الفارق لأن إصابة كل مجتهد ملحق المستزلة ، ومع ذلك قلنا : إنها إصابة إضافية لا مطلقة لكن أحقية الإجماع مطلقة فتوجب اتباعه والله أعلم .

(١) الأحكام في أصول الأحكام ج ١ / ١٦ .

(٢) بشر المريسي نسبة إلى مريس قرية بمصر . وقيل هم جنس من السودان . وهو أبو عبد الرحمن بشر المريسي الحنفي للتكلم توفي سنة ٢١٨ هـ وقيل سنة ٢٢٨ هـ ببغداد كان مرجعاً حكيماً عنه أقوال شنيعة في القول بخلق القرآن ونظائر الشقي وكان يلحن في الشعر مستعياً تلقفه على أبي يوسف فبرع قيل أت أباه كان يهودياً تصار أصباغاً . القواعد البنية في ترتيب الحنابلة ص ٥٤ .

فقد اختلف العلماء في تفسير هذه العبارة فمنهم من حلها على ظاهرها وهو
تقي كون الإجماع حجة .

وهذا التفسير غير صحيح ، لأن صاحبه نظر إلى أول العبارة وما يدعي
الرجل فيه الإجماع هو الكذب ، وغفل عن آخرها « لعل الناس اختلفوا ما
يعنيه الخ ، ومنهم من حلها على إنكار دعوى الإجماع نظراً لآخر العبارة فإنها
تكاد تكون صريحة في ذلك ، لأن الشخص إذا تقرد بنقل الأجماع دون أن
يوافقه غيره كان كاذباً لأنه لو كان ما يدعيه صحيحاً لنقله غيره ، أو أنه
أنكر دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة أو بمنهم وبعد التابعين أو بعد
القرن الثلاث المعهود ، ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر
التابعين أو بعد القرن الثلاثة

والذي يؤيد ذلك أن الإمام أحمد أطلق القول بصحة الإجماع في أكثر من
موضع . فقد روي البيهقي عنه أنه قال : أجمع الناس على أن هذه الآية في
الصلاة يريد قوله تعالى : « وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون »
وكذلك جاء في رواية الحسن بن ثواب أن الإمام أحمد قال : أنصب في التكبير
من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق ، فليل له إلى أي شيء تنصب فقال :
بالإجماع عن عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وقريب من
ذلك ما قاله ابن رجب من الحنابلة : إنما قال إنكاراً على فقهاء المعتزلة الذين
يدعون إجماع الناس على ما يقولونه وكانوا من أقل الناس معرفة بأقوال الصحابة
والتابعين (١) .

وقال بعض أصحابه : إنه قال ذلك على وجه الورع لجواز أن يكون هناك
خلاف لم يبلغه ، أو قالها في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف .

(١) التحرير والتنوير ج ٢ ص ٨٣ وراجع المسودة في أصول الفقه لآل تيمية ص ٢١٦ .

والعبارة في حد ذاتها تحتل كل هذه التفسيرات ما عدا الأول لأنها منصبة على تكذيب مدعي الإجماع بمجرد عدم علمه بالخلاف ، فإن مثل ذلك لا يسميه إجماعاً ، ولا يلزم من ذلك إنكاره لحجية الإجماع .

ولقد سبقه إلى ذلك الإمام الشافعي حيث يقول في رسالته : « ما لا يعلم فيه خلاف فليس إجماعاً » مع أنه عد الإجماع من الأدلة واستدل على حجتيه ثم جمعه في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة^(١) .

أنواع الإجماع

يتنوع الإجماع باعتبار كيفية حصوله إلى إجماع صريح وإجماع سكوتي.

فالأول : يكون باتفاق المجتهدين على الحكم بقول يسمع من كل واحد منهم ، أو بفعل يشاهد منهم كذلك في عصر واحد لا يتخلف واحد عن القول أو الفعل .

والثاني : يتمحق بأن يصدر من بعض المجتهدين القول أو الفعل ثم يعلم به الباقون سواء بعرض ذلك عليهم أو بانتشاره وظهوره في الأفق بحيث لا يظفر عليهم ويسكتون دون موافقة أو مخالفة صريحة ولم يكن هناك مانع يمنعهم من إظهار المخالفة . لأنهم لو وافقوا صراحة كان إجماعاً صريحاً ، وإن خالفوا لم يكن إجماعاً .

والأول لا نزاع في كونه إجماعاً ولا في كونه حجة عند جماهير العلماء كما سبق بيانه ، والثاني مختلف فيه على آراء . فذهب جماعة إلى أنه ليس بحجة

(١) راجع الرسالة الشافعي من ص ٤٧١ وما بعدها ص ٥٩٨ وما بعدها .

مضيقاً ، وآخرون إلى أنه حجة وإن اختلفوا في نوعها أهي قطعية أم ظنية ، وفريق ثالث يفصل بين ما إذا كان عدد المصريحين أكثر من الساكتين فيكون حجة وبين ما إذا كان الساكتون أكثر من المصريحين فلا يكون حجة^(١) .

استدل النافون مطلقاً : بأن السكوت محتمل لأن يكون للواقفة . وأن يكون لغيرها من خوف أو تفكر أو تعظيم ومهابة لمن أفتى مع إجماع الخلاف ، والمحتمل لا يكون حجة خصوصاً فيما يوجب العلم قطعاً .

واستدل القائلون بحجته مطلقاً . بأنه لو شرط لانقضاء الإجماع للتصريح من كل واحد منهم براه أو موافقة الآخرين بالقول لأدى ذلك إلى أنه لا ينقضي إجماع أبداً ، لأنه يتعذر اجتماع أهل العصر كلهم في مكان واحد لسمع من كل واحد رآه ، أو سماع قول كل واحد من الباقيين إذا أفتى البعض ، وقد اتفقنا على حجية الإجماع ووجوده فينتفي هذا الشرط ويكتفي فيه بإفتاء البعض وسكوت الباقيين بعد علمهم بها ، والسكوت في ذاته وإن كان محتملاً للموافقة ولغيرها إلا أن احتمال الموافقة أقوى من الآخر لأن الساكتين من العلماء المجتهدين لا يحل لهم السكوت عن إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم خلاف ما ظهر . فيعمل سكوتهم على الوجه الذي يحل لهم وهو الموافقة فيأرجح على الجانب الآخر ، أما الخوف أو التعظيم والمهابة مع إجماع الخلاف فلا محل لهما عند المجتهدين المعول فيما وكل إليهم من بيان الأحكام ، وأما احتمال التفكر والاجتهاد فغير مقبول أيضاً لأن القائلين بحجية الإجماع السكوتي شرطوا لاعتبار السكوت موافقة شرطاً ينتفي معها هذا الاحتمال وهي :

(١) جميع الشراكات في إرشاد الفصول ص ٧ وما بعدها الأقوال في الإجماع السكوتي فليت إلتفاتاً عشر قولاً منها ما اختاره الفاضل في التمسك فإنه إجماع بشرط إقادة القرائن العلم بإرضاء من الساكتين بما صدر عن الآخرين لأن إقادة القرائن العلم بإرضاء كقادة النطق له فيصير الإجماع القطعي .

أن يكون ذلك بعد العلم بما صدر من البعض الآخر ومضى مدة كافية
لتفكير في الحكم ، وأن يكون في المسائل الاجتهادية . فلو كان في المسائل
التي لا يجوز فيها الاجتهاد لا يكون السكوت موافقة بل إعمالا لما صدر من
الآخرين .

وإذا عرفنا أن القائلين بحجية الإجماع السكوتي لم يعملوا مجرد السكوت
دليلا للموافقة ، بل ركزوا الساكت إظهار ما عنده مما هو مخالف لما اشتهر من
القول أو العمل ، وأن واجب المجتهد إظهار ما عنده مما يخالف ما انتشر به
الفتوى لا يباح له تركه بعد علمه بما يخالفه ومضى مدة للتأمل ولا يحل له السكوت
عنه وإخفاء ما عنده فإذا لم يظهره كان ذلك دليلا على موافقته عادة إذ لو كان
عنده ما يخالفه لأظهره حتى ينتشر بين الناس ويمارض القول الأول .

وإذا عرفنا ذلك ظهر لنا رجحان القول بحجة الإجماع السكوتي .

وبعد هذا يقول القائلون بأنه حجة قطعية : إذا ثبت الإجماع بالسكوت
عن إظهار الموافقة أو المخالفة فيكون حجة قطعية لأن الإجماع متى ثبت كان
كذلك لأن أدلة حججه تقيد أنه قطعي .

والقائلون بأنه حجة ظنية يقولون : إن الإجماع للصريح حجة قطعية لأنه لا
شبهة فيه فيكون حجة مقنونة بها .

أما السكوتي فهو وإن تحقق لرجحان احتمال الموافقة على احتمال المخالفة إلا
أنه لا يزال الاحتمال قائما وإن كان مرجوحا . وهو يورث الشبهة في دلالة
الإجماع ومع الشبهة لا وجود للقطعية .

فإن رجح القول بأنه حجة ظنية^(١) .

وأما المتصلون بين ما إذا كان السكوت من الأقل فيكون إجماعا وبين ما إذا كان من الأكثر فلا يكون إجماعا فوجهوا رأيهم : بأن اعتبار السكوت موافقة لنفع المرح وهو ضرورة تقدر بقدرها ودفع المرح إنما يكون في اعتبار سكوت الأقل موافقة لا في اعتبار سكوت الأكثر لأن الأقل يعتبر قابعا للأكثر . فإذا كان السكوت من الأكثر يجعل ذلك كسكوت الكل ، وإذا ظهر القول من الأكثر يجعل كظهوره من الكل .

ويرد عليهم بأن المعنى الذي لأجله جعل سكوت الأقل بمنزلة إظهار الموافقة أنه لا يحل لهم ترك إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم خلاف ما أفتى به موجود فيها إذا أفتى الأقل وسكت الأكثر أقسى مما في الأول لأن الأكثر يتمكن من إظهار الخلاف فيكون سكوتهم دليل الموافقة بالأولى .

وقوع الإجماع

ظهر مما قدمناه أن أرجح المذاهب في الإجماع هو منهج القائلين بأنه حجة مطلقا متى تحقق في أي عصر ونقل إلينا نقلا صحيحا لرجحان أدلتهم وضعف أدلة غيرهم ، لكن هل وقع الإجماع وتحقق في جميع المصورات^(٢) هذا هو ما نريد بيانه في هذا المبحث فنقول :

(١) والقائلون بقضية حجية لا يستطيعون التسوية بين قطعية وقضية الإجماع الصريح لوجود الشبهة فيه دون الصريح فالظاهر أن قضية السكوت عندهم أقل من قضية الصريح ، لأن القضية عندهم متيانه . قطعي بالمعنى الأخص وهو ما ليس فيه احتمال أصلا ، وقطعي بالمعنى الأعم وهو ما فيه احتمال غير قاطع ، عن دليل ، وإذا كان القائلون بالقضية لم يقسموا القضية هذا التقسيم ، لأن الدليل عندهم إما قطعي وإما ظني . تعارب الرأيان واتفقا على أنه حجة تكل حجية عن الإجماع الصريح .

وإذا رجعنا إلى الإجماعات التي نقلت لنا نجد أن منها ما وقع في عصر الصحابة كاجتماعهم على أن الجدة المدس في الميراث ، وأن الجندات تشتركون فيه إذا كن أكثر من واحدة ، وأنه لا يجوز لغير المسلم أن يتزوج المسلمة ، وأنه لا يجوز تزوج الأخت في عدة أختها ، وكما جمعهم على تحريم شحم الخنزير ، وعلى تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها^(١) .

والإجماع على زيادة الأذان يوم الجمعة ، والإجماع على جمع المصنف في عهد أبي بكر ، وتوجيهه في زمن عثمان . والإجماع على حقانية ما نعي الزكاة في عهد أبي بكر ، والإجماع على حرمة الربا في الأصناف الستة التي جاء بها الحديث وغير ذلك . وكلها إجماعات وقعت في عهد الصحابة مستندة إما إلى الكتاب أو السنة أو المصلحة ، وتلقاها من جاء بعد الصحابة ولم يخالف أحد فيها ، واستمر للعمل بها إلى وقتنا هذا .

ومنها كثير نقل في كتب الفقه لا ندري متى وقعت ، ولكن بالبحث عنها وجد أن بعضها أصله فتوى صحابي لم يعلم له مخالف فيها ، وبعضها مجرد اتفاق بين علماء المذهب الواحد أو اتفاق المذاهب الأربعة ، كما أن منها ما هو مجرد دعوى لا أساس لها ولكنها قيلت في وجه المخالف عند المناظرة لمجرد الأثرام يقول معين .

كما أن من يرجع إلى عصور الاجتهاد يجد أن المسلمين عصرين أحدهما عصر الصحابة قبل الفتنة التي انتهت بمقتل عثمان ، والثاني عصر ما بعدها .

(١) فقد نقل الإجماع غير واحد من العلماء كما يقول الشوكاني في قبيل الأوطار ج ٤ ص ١٢٦ قال ولم يخالف فيه إلا الخوارج ووضح أن خلافهم كان بعد انقضاء الإجماع قبل ظهورهم.

وفي الأول نجد أن الأمر شورى بين المسلمين . خليفة واحد له نواب في الأقاليم تربطهم رابطة الرعية بالحاكم المسلم العادل . يرجع حكام الأقاليم إلى الخليفة فيما أشكل عليهم ، وهو بدوره يجتهد مع مستشاريه ويبحث إليهم بما وصلوا إليه من رأي ، والحرية مكفولة للجميع . كل يبدى رأيه في صراحة ، والمناظرات بينهم مفتوحة لتمحيص الآراء لا حجب على فقيه في رأي ، ولا إلزام له برأي غيره ، هدف الجميع الوصول إلى الحق ، فإذا ما بان لأحدهم أن الحق في جانب غيره سارع بالرجوع إليه والتسليم له .

وقد كانت الولاية بالتناوب ، ومن غاب عن مقر الخلافة رجع إليه لسبب أو لآخر كما أن الحج مؤتمر عام يجمعهم في كل عام غالباً ، فكان لذلك الأجماع ميسوراً ولو في أبسط صوره وهو الأجماع السكوتي ، فلا بعد في أن يتشقق الأجماع منهم على بعض المسائل بل هو واقع فعلاً في هذا العصر .

على أنه ليس كل ما قيل فيه إنهم أجمعوا عليه كان إجماعاً صريحاً ، بل كثير منه يصدق عليه أنه إجماع سكوتي ، كما أن فيه مسائل قيل إنهم أجمعوا عليها ولكنها لم تخل من خلاف ، فهي عبارة عن قول أكثرهم . وهذا في المسائل المستندة إلى الرأي من قياس أو مصلحة ، حيث ظهر بالبحث أن بعض فقهاء الصحابة خالف فيها ، ونقل رأيه مع رأي الأكثر .

أما بعد هذا العصر وقد افترقت الأمة إلى ثلاث طوائف ، خوارج وشيعة وجمهور عرفوا فيما بعد بأهل السنة .

والخوارج لا يمتدحون بالإجماع ، لأن خروجهم بان على الجماعة ، فكيف يتصور منهم موافقة غيرهم في أمر يجتهد فيه الذي هو محل الإجماع الذي تتكلم عنه وهو ما يكون دليلاً بعد الكتاب والسنة .

وأما الشيعة الذين وضعوا أنفسهم موضع الخاصة ، وسموا غيرهم بالعامة ولا

يعترفون بهم لا في اجتهاد ولا غيره ، بل إنهم أجمعوا في الخلاف فلم يقبلوا سنة
رويت من طريق غيرهم فكيف يتصور منهم الاتفاق مع غيرهم حتى يتحقق
الإجماع المثل للأمة كلها ؟

وقد رأيت فيما سبق أن منهم من سار في طريق القائلين باستحالة الإجماع
وعدم تصوره ، ومنهم من اعترف به كحجة في نطاق علمائهم فقط ، ولكنه
إجماع صوري لا شرطهم أن يكون أمامهم المصوم مع المجتهدين كما
سبق توضيحه .

وأما أهل السنة فكانوا متفرقين في البلدان الإسلامية فيصعب أن تجتمع
كلمتهم على حكم اجتهادي جديد غير ما نقل من إجماعات الصحابة ، اللهم إلا
ما يوجد عن طريق المصادفة . نعم كان لهم بين الحين والحين حاكم مسلم عدل غير
مستبد برأيه يسير على مبدأ الشورى ، لكنها فترات قصيرة لا تقاس بغيرها ،
ولم يؤثر عن واحد منهم أنه حاول جمع جميع المجتهدين في مكان واحد ، بل
كان يكتفى بمسدد منهم يكون مجلس شورى يعرض عليهم المسائل
الهامة ، واتفاق مثل هذا العدد ليس كافياً في تحقيق الإجماع كما صورته
الأصوليون .

كما كان العلماء رحلات ولقاءات مع غيرهم من فقهاء الأقاليم الأخرى ، ومن
المسير إثبات ذلك لكل فقيه ، وفي كل وقت حتى يقف على جميع
آراء الآخرين .

وكثيراً ما اجتهد الواحد منهم في حكم ولم يستقر على اجتهاده طول حياته
بل تغير اجتهاده أكثر من مرة .

فإذا كان وافق غيره في اجتهاد ما . فهل بقي هو على اجتهاده ، أو غيره أو
أن من وافقه بقي على الموافقة أو غيرها ؟

وهل كلاً الخلفاء من بني أمية أو من بني العباس يحرصون على جمع كلمة العلماء وفيهم الموالي لم والناظر منهم الذي كان يفر من أن يشاركون في عمل ، أو يتولى لهم القضاء ؟

كل هذه أمور تجعلنا نتردد كثيراً قبل الحكم بتحقق إجماع جديد في تلك المصوّر . ومع هذا التردد لا تقطع بعدم وجوده ، بل يمتثل أن يوجد بطريق الصدفة ، كما لا ننفي حجيته إن تحقق عملاً بعموم أدلة حجيته .

ولسنا في ذلك متأثرين برأي أحد من القائلين بأنه لا حجية إلا لأجماع الصحابة ولا برأي المشككين في إمكان الأجماع ، وكيف تناثر برأي هؤلاء وقد ردنا أدلتهم وبيننا أنها لا تقوى على معارضة أدلة الجمهور (١) .

وإذا رجعنا للأصوليين القدماء وجدناهم جميعاً عند ردهم لشبه المتكبرين لإمكان الأجماع في ذاته أو لحجيته مطلقاً اعتمدوا في ردهم على وقوع

(١) أما ذهب إليه بعض الفضلاء من أن الإجماع ممكن في جميع المصوّر ويمكن الوقوف على رأي الجميع مؤيداً دعواه يحرص العلماء في كل عصر على التعرف على آراء الآخرين كحرصهم على البحث عن حديث رسول الله ورفقه أخباره كلها تدل على أن بعض العلماء كانت إذا سمع بحديث يرويه أحد الرواة شد رحاله وسافر إليه ليمسح عنه الحديث . قال ومن هذا شأنهم لا يقصرون في معرفة ما عند الآخرين من آراء . وأن للفكر للعلماء أو الخلفاء بعد عصر الصحابة كان يمكنهم جمع العلماء للتعرف على آرائهم أو تكليف بذلك وهذا يتحقق الإجماع .

هذا الذي ذهب إليه غيرة محدودة على أصل من أصول الشريعة وعاطفة نبيلة نحو هذا الأمر الخطير ولكن النسبة والمطابقة شيء والواقع شيء آخر . وفرق بين حرص العلماء على حديث رسول الله وحرص العلماء على معرفة آراء الآخرين فلا يفرق من وقوع الأول ووقوع الثاني فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفساق وإلا لأثبت لنا إجماعاً واحداً في تلك المصوّر ، ومساءلة الخلفاء والوفاء بمكتبة في ذاتها ولكن هل وقت ومن الذي فعلها ؟ ، فالجواب أن يتبع فقر قلنا إننا لم نعلم وقوعه بعد عصر الصحابة ومع ذلك لو فرضنا وقوعه ونقله قبلنا وكان حجة يجب العمل بها لكان أسلم

الأجماع في عصر الصحابة ولم نر واحداً منهم أتى بأجماع واحد صحيح وقع بعد هذا العصر ، وقول بعضهم في الرد إثم أجمعوا في كل عصر على كذا لا يخرج عن كونه إجماعاً صحابياً وقع ونقل واستمر العمل به في كل العصور .

وهذا يشير من قرب إلى أن الأجماع لم يقع إلا في هذا العصر .

ومن الأصوليين السابقين من صرح بأنه لم يقع إلا في عصر الصحابة . أو أن معظم مسائله لم تقع إلا في عصرهم .

فإمام الحرمين يقول في برهانه - كما نقله الطار عنه ^(١) - بعد كلام طويل: ومن ظن أن تصوير الأجماع وقوعاً في زماننا هذا في آحاد المسائل المظنونة مع انتفاء النواصي الجامعة حين قلبي على بصيرة من أمره ... ثم قال : نعم معظم مسائل الأجماع جرت من صحب رسول الله الأكرمين ، وهم مجتمعون أو متقاربون ، فهذا منتهى الغرض في تصوير الأجماع .

ويقول الإمام الرازي : « والأنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا في زمان الصحابة » ، وقد تابعه البيضاوي على ذلك في شرح منهاج الأصول ثم قال: نعم لو فرضنا حصول الأجماع من غير الصحابة فالأصح عند الإمام والأمدني وغيرهما أن يكون حجة ^(٢) .

على أن الذين أطلقوا الكلام في حجية الأجماع قد جعلوه مراتب فجعلوا إجماع الصحابة في المرتبة الأولى ، وجعلوه بمنزلة الآية والخبر المتواتر ، وأنه يفيد القطع فيكفر جاحده بخلاف غيره من الأجماعات التي تجيء بعده ^(٣) .

(١) حاشية الطار على جمع المراجع ج ٢ ص ٢١٠ .

(٢) نهاية السؤل شرح منهاج الأصول ج ٢ ص ٨٠٨ .

(٣) أصول الفريسي ج ١ ص ٢١٧ ، أصول فخر الإسلام للبزدي ج ٢ ص ٩٨١ .

سند الأجماع

إذا كان الأجماع عبارة عن اتفاق للمجتهدين في عصر من العصور إما مجتمعين أو متفرقين ، فهو يتكون من اجتهادات المجتهدين ، والاجتهاد بحث عن حكم الله في الأدلة والأمارات التي أقامها الشارع للكشف عن أحكامه ، ولا يوجد اجتهاد مقبول إلا إذا كان مرتكزاً على دليل معتبر من الأدلة فلا يكون إجماع بغير سند .

غاية الأمر أنه إذا تم الأجماع ونقل أغنى نقله عن نقل سنده ، ولو قلنا إنه يتحقق الأجماع بغير سند لأدى ذلك إلى القول في دين الله بغير علم ، وهو خطأ والأمة معصومة من الخطأ .

هذا السند قد يكون من الكتاب أو السنة أو القياس أو المصلحة .

لكن يلاحظ أن الدليل المستند إليه الذي هو دليل كاشف عن حكم الله لا يكون قطعياً في دلالته على الحكم موجباً للملم به ، لأنه لو كان كذلك جعل الأجماع غير مفيد للكشف ، لأن الملم ثبت بذلك الدليل فلا فائدة للأجماع بعده .

لأن مثل هذا الدليل ليس محلاً للاجتهاد ، لأنه بهذا الجهد لاستنباط الحكم الشرعي ، وأخذ الحكم من الدليل القطعي الدلالة لا يحتاج إلى اجتهاد . والقائلون بحجية الأجماع يقولون : إنه حجة شرعاً باعتبار عينه لا باعتباره دليلاً :

فمن ذهب إلى أن الإجماع لا يكون إلا عن دليل قطعي موجب للملم يلقى

حجية الإجماع من أصلها ، فهو ومن ينكر كون الإجماع حجة أصلاً سواء ، ولا فوق بينها إلا أن أولها ينكره إنكاراً مقنناً . وثانيها ينكره إنكاراً سافراً .

مثال الإجماع المستند إلى الكتاب . الإجماع على حرمة الزواج من الجدات اسنداً لا بقوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم » ، فهذا نص قاطع في تحريم الأم حقيقة ، ولكنه يحتمل أن يراد به حرمت عليكم أصولكم التي تقتسبون إليها انتساباً مباشراً أو بواسطة والجدّة أصل بهذا المعنى .

وأمثلة الإجماع المستند إلى السنة كثيرة ، منها الإجماع على أن في الرجل نصف اللية ، وفي اليد نصف اللية ، وفي الرجلين أو اليدين كل اللية ^(١) .

ومنها الإجماع على تحريم الربا في الأصناف الستة التي جاء بها الحديث الذي رواه عبادة بن الصامت عن رسول الله أنه قال : « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح » مثلاً يمثل سواء بسواء بدأ بيد ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان بدأ بيد ^(٢) .

وكون سند الإجماع كتابياً أو سنة بما لا خلاف فيه ، وإنما الخلاف بينهم في أن يكون سنده القياس أو المصلحة لأنه مختلف في كونها من الأدلة ، لكن الراجح الذي ذهب إليه الجمهور صحة ذلك .

لأن أصل الإجماع هو إجماع الصحابة ، وهم قائلون بالقياس والمصلحة بل استندوا إليها في بعض إجماعاتهم والخلاف فيها جاء بعد عصر الصحابة .

(١) متن الأخبار بشرح قيل الأوطار ج ٧ ص ٥١ .

(٢) للرجع السابق ص ١٦٤ .

ومثال الإجماع المستند إلى قياس ما قالوه : إن الصحابة أجمعوا على خلافة أبي بكر استناداً إلى قياس الخلافة على إمامته في الصلاة ، لأن رسول الله قال - لما اشتد به المرض - مروا أبا بكر فيصل بالناس .

ولذلك قال عمر للأتباع - لما اختلفوا مع المهاجرين - « أستم تعلمون أن رسول الله أمر أبا بكر يصلي بالناس فأياكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر » ، فقالوا : نعم وبالله أن نتقدم أبا بكر « (١) » .

وقال بعض الصحابة : « رضى رسول الله لديتنا أفلا نرضاه لغيرنا » .

ومنه إجماعهم على قتل الجماعة بالواحد ، فإنه مستند إلى القياس الذي قاله عليّ لأمير المؤمنين عمر حينما توقف في ذلك فقال له عليّ : يا أمير المؤمنين أرايت لو أن جماعة اشرَكوا في سرقة جزور فأخذ هذا عضواً وهذا عضواً أكنت قاطعهم ؟ قال : نعم ، قال فكذلك هذا .

ومثال الأجماع المستند إلى الصلصة إجماعهم على زيادة عثمان الأذان يوم الجمعة على الزوراء وهي دار يسوق المدينة لأعلام الناس يدخل وقت الصلاة لما كثر المسلمون واتسع العمران استناداً إلى أن الفرض من الأذان هو الأعلام فالاعتصار على أذان واحد كما كان من قبل في عهد رسول الله وعصر الشيخين ، يؤدي إلى فوات صلاة الجمعة على كثير من الناس ، ومن ذلك جمعهم المصحف في عهد أبي بكر ، وقوسجده في زمان عثمان خشية أن يضيع شيء من القرآن بموت القراء في الأول ، ومنعاً للاختلاف بينهم في القراءة لتمتع المصاحف

(١) قد يقال : أمضا حكم شرعي بما نحن فيه ؟ والجواب أنه إجماع على أمر ديني وهو اليقينة فلا يصح لأحد الرجوع عنها بعد انقضاءها ، فإن قيل أحد ذلك كان مخالفاً للأجماع .

التي كانت عند كتاب الوحي في الثاني ، ولم يخالف في ذلك أحد من أصحاب رسول الله .

أثر الإجماع في سننه

قديمنا أن الأجماع الذي هو دليل من الأدلة لا يحتاج إلى سند قطعي في دلالته ، لأنه لا يأتي بشيء جديد ، وغاية ما فيه أنه يؤكد ذلك السند إن كان في حاجة إلى تأكيد في كشفه عن حكم الله ، ولأنه ليس محلاً للاجتهاد ، والاجتهاد لا يكون إلا فيما دلالته ظنية من النصوص أو فيما لا نص فيه فيتمتع أن يكون سند الأجماع دليلاً ظنياً^(١) نصاً من الكتاب أو السنة أو نوعاً من أنواع الرأي . وإذا كان كذلك فما أثر الإجماع إذاً في هذا السند ؟

الدليل الظني قبل الأجماع كان كاشفاً عن حكم الله كاشفاً لا يرقى إلى درجة القطع بحدوده ، بل يفيد الباحث فيه ظناً راجحاً ، فإذا استنبط مجتهد منه حكماً لا يلزم غير مستنبطه فيجب عليه العمل به ، ولا يفتق باب النظر أمام غيره من المجتهدين فلكل مجتهد أن يبحث فيه ويستنبط منه ما يجديه تفكيره فيه ، فإذا ما وصل إلى نتيجة التزم بها . سواء وافقت هذه النتيجة غيرها من النتائج التي وصل إليها غيره من قبله أم خالفها كما أن للمجتهد الأول أن يعاود النظر والبحث فيه حلة يصل إلى شيء آخر غير ما وصل إليه أولاً .

لأن الفرص أن الدليل يحتمل أكثر من معنى ، ومراد الشارع منه غير واضح لكل ناظر فيه ولا متعين لأحد .

(١) التقرير والتحيز ج ٣ ص ١١٠ وما بعده .

فإذا اجتهد فيه المجتهدون كلهم دفعة واحدة بأن جميعهم مجلس واحد أو بحث فيه بعضهم ووصل إلى حكم علم به الآخرون ووافقوه عليه صراحة أو سكوتاً دون مانع يمنعهم من إعلان رأيهم المخالف كانت هذه النتيجة هي مدلول الدليل قطعاً ، وهي مراد الشارع منه كذلك ، وما ورامها من احتمالات غير مقصودة قطعاً ، لأن الله عصم هذه الأمة من الاجتماع على الخطأ ، فلا يعقل بعد هذه العصمة أن يجمعوا على خطأ ، فيكون ما وصل إليه هؤلاء المجتهدون هو الصواب ، فيتمتع الحكم ، وينتقل ^(١) الدليل من الظنية إلى القطعية ، لأنه لا معنى للقطعي إلا ما انتفى فيه الاحتمال ، وهؤلاء المجتهدون قد اتفقوا على نفي الاحتمالات الأخرى ، وحينئذ يخرج هذا الدليل عن أن يكون محلاً للاجتهاد ، فلا يجوز لمجتهد بعد ذلك أن يعيد النظر فيه ويحتج اجتهاداً جديداً على أشهر الآراء عند الأصوليين الذين لا يشترطون في صحة الأجماع انقراض عصر المجمعين ، ويصبح الحكم المتفق عليه ملزماً لكل المجتهدين أولاً ، ولكل من سوام تبعاً لذلك ^(٢) .

وعلى رأى من اشترط لصحة الأجماع انقراض عصر المجمعين لا يكون مجرد الاتفاق مانعاً لهم من إعادة النظر والاجتهاد ، فلكل واحد أن يماود

(١) ينتقل الدليل من الظنية إلى القطعية وإن لم يكن المجتهدين قصد في هذا النقل ، لأنهم قصدوا استنباط الحكم وإجماعهم عليه لا على دالة الدليل ووجه النقل نتيجة إجماعهم .

(٢) ألا ترى أنه في القرنين الوضعية إذا وجد فيها نص معتدل واشتغلت الأحكام فيه لم رفع إلى محكمة النقض وقضت فيه برأى جماعي كان هذا مبدأ وأصلاً وأصبح كصفتائى ملزم يستند إليه القضاة والشرائح فيما بعد ما دام القانون قائماً معمولاً به .

فلذا كان اتفاق قضاة محكمة النقض على تعيين المراد من نص معين سبق الاختلاف في فهمه ملزماً لائر الطبقة للقانون فأى غرابة في إلزام اتفاق المجتهدين على تعيين المراد من نص معين لأكثر من معنى في ذاته لم يسبق الاختلاف في العمل به ولا في تعيين مراد الشارع منه ؟ فلماذا كان ذلك مسبقاً فهذا أولى وأحق بالتسليم به .

النظر فيه حتى إذا ما رجع بعضهم عن رأيه ومات على ذلك لم يتحقق الأجماع ،

وعلى كلا الرأيين إذا انتهى عصر هؤلاء المجمعين وم على اتفاقهم يكون ذلك الأجماع مانعاً لمن جاء بعدهم من المجتهدين من الاجتهاد فيه ، لأنه تقرر بالأجماع أنه خرج عن أن يكون محلاً للاجتهاد ، ويستمر ذلك الأجماع ملازماً لجميع العصور ، وينفى نقله عن نقل دليله ، لأن الأجماع أصبح دليلاً مستقلاً بالدلالة .

ولذلك شرط الأصوليون في أهلية الاجتهاد ، أن يكون الفقيه عالماً بموانع الأجماعات السابقة حتى لا يجتهد فيما فيه إجماع .

هذا هو أثر الأجماع في سنده . ينقله من دلالة الظنية بحسب وضعه إلى الدلالة القطعية على مراد الشارع ، فيرتب على ذلك منع من جاء بعدهم من الاجتهاد فيه وبإزمهم العمل بمقتضاه إذا علوا بذلك الأجماع السابق .

وما ينبغي ملاحظته هنا . أن هذا الأثر الذي قررناه ليس عاماً في كل إجماع بل ذلك خاص بالأجماع المستند إلى دليل دائم كالنص والقياس الذي يرجع في دلالته على الحكم إلى معنى النص . أما الأجماع المستند إلى مصلحة . فإن كانت المصلحة لا تتغير بتغير الأيام فلحكم فيها كذلك .

أما إذا كان الأجماع مستنداً إلى مصلحة وقتية تتغير بتغير الأيام فينبغي أن تتغير الحكم تبعاً لتغيرها ، ومن ثم لا يكون الأجماع ملازماً إلا إذا بقيت المصلحة التي استند إليها المجمعون أول الأمر ، فإذا ما تغيرت انقضت عمل الأجماع ، وكان على المجتهدين في عصر التغير البحث عن حكم جديد يحقق العمل به المصلحة .

نقل الأجماع

الأجماع في نقله كالتصور إما أن ينقل بالتواتر أو بطريق الاحاد .

فإذا نقل بطريق التواتر كما كثر الأجماعات المنقولة عن الصحابة فلا خلاف بين القائلين بحجية الأجماع في أنه إجماع صحيح وحجة يجب العمل بها وماتم لن نقل إليهم على الوجه الذي بيناه . لأن ثبوته حينئذ يكون قطعياً .

أما إذا نقل بطريق الاحاد فاختلف العلماء فيه . فمنهم من اعتبره ، وقال : إن الأجماع يثبت بالنقل بطريق الاحاد على أن يكون موجباً للعمل دون العلم ، لأن الأجماع دليل يثبت انتقاله إلينا بالطريق الذي يثبت به انتقال السنة المروية عن رسول الله ، فإذا نقلت بالتواتر أفادت العلم ، وإذا نقلت بطريق الاحاد أفادت وجوب العمل دون العلم كذلك الأجماع إذا نقل بطريق الاحاد يوجب العمل بالحكم المجمع عليه ، ولا يفيد العلم بثبوت الأجماع نفسه فيكون حجة ظنية ^(١) .

ومنهم من لم يعتبره حجة ، لأنه لو تحقق الأجماع - وهو لا يكون إلا من جماعة - لاطلع عليه غيره ونقله ، لأن مثله لا يخفي على الثقة ، فتفرد بالنقل يفيد تفرده بالإطلاع ، وهو بعيد بخلاف الخبر المروي عن رسول الله ، لأنه لا يعد في تفرد واحد بنقله ، لأن المنقول عنه واحد ، فنقل واحد للخبر يفيد الظن بصوره عن الرسول ، ونقله الأجماع لا يفيد هذا الظن لما قلناه .

فإن قال المتبوعون لهذا الأجماع ، إن نقل الواحد له لا يلزم منه

(١) أصول الشرخسي ج ١ ص ٣٠٢ .

تقرده بالاطلاع عليه وحده لجواز أن يكون غيره اطلع عليه ولكنه لم ينقله . فلا يعد في ذلك .

قلنا هم : إن هذا لا يفيد كم فيما نحن فيه ، لأن حرص الناس على نقل الأجماع الذي يترتب عليه نتائج خطيرة يدعوهم إلى نقله بمجرد العلم به وإلا كان تركهم تضييلا للأمة ، وعدالتهم تمتنع من ذلك ، وانفراد الواحد بالنقل لا يطمئن في عدالته لأنه قد يكون غطئا فطن ما ليس بإجماع إجماعا لمنه عليه بالمخالف ، ولهذا قال الإمام أحمد في مثل هذا : « من ادعى الأجماع فهو كاذب لعل الناس يختلفوا » .

مثال الأجماع الإحادي كما قالوا : قول عبيدة السلماني : « ما اجتمع أصحاب رسول الله على شيء كاجتماعهم على محافظة الأريح قبل الظهر والإسفار بالنجر وتحريم نكاح الأخت في عدة الأخت » (١) .

ونكتفي الآن بهذا القدر من الكلام على مسائل الأجماع . ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا .

(١) التتبع والتتبع ج ٣ ص ١١٥ .

الدليل الرابع : القياس

تمهيد :

عرفنا عما سبق أن الشارع أقام أدلة ونصب أمارات لتعرف بها الأحكام وأنه أنزل من النصوص جملة تتمثل في القرآن والسنة تفيد أحكاماً تفصيلية وأخرى إجمالية ، وأنه شرع الاجتهاد لتفصيل ذلك الأجل ليم لهذه التسمية عمومها وعلامتها وتبقى صالحة حتى يوثق الله الأرض ومن عليها .

ومن يستعرض آيات الأحكام وأحاديث التشريع يجد فيها الكثير ينبع الحكم ببيان علته التي من أجلها شرع لتنبه إلى أن الأحكام مرتبطة بمقاييس فتدور معها وجوداً وغياباً ، وأن رسول الله حينما كان يسأل عن حكم واقعة كان أحياناً يكتفي ببيان الحكم ، وأخرى كان يذكر المسائل نظير المسؤل عنه ليكشف المسائل بنفسه على الحكم ثم يقرره له . وهذا إرشاد منه إلى أصل من أصول التشريع وهو المساواة بين النظيرين المتماثلين في الحكم بناء على تساويهما في أمر جامع بينهما ينبني عليه حكمهما .

ومن هنا كان على المجتهد الباحث عن أحكام الله إذا لم يجد الحكم في كتاب الله أو في سنة رسول الله أو فيها أجمع عليه في عصر سابق أن يبحث في الوقائع التي ثبت لها حكم بواحد من الأدلة الثلاثة السابقة عن واقعة تشبه التي يبحث

عن حكمها ، فإذا وجدنا بحث عن المعنى الذي من أجله شرع حكمها وهو
المسمى في الاصطلاح بطله الحكم ، فإذا عرفه ووجد أنه موجود في الواقعة
الجديدة غلب على ظنه أنها متساويان في الحكم بناء على تساويهما في العلة
فيلحقها بها ويثبت لها حكمها .

وهذه العملية هي التي تسمى بالقياس . وهو دليل نصبه الشارع لمعرفة
الأحكام لكنه لا يلجأ إليه إلا إذا لم يوجد ما هو أقوى منه ولذلك كان في المرتبة
الرابعة في قائمة الأدلة .

والكلام على القياس كدليل يحتاج إلى بيان معناه ، وإمكانه في ذاته ،
ووقوعه ، وأنواعه ليعلم موضع الخلاف فيه ثم حججه ، وهل هو دليل عام
يجري في جميع أنواع الشروحات أو أنه يختص ببعضها ، ثم بيان أركانه
وشروط صحته ، والملة وأقسامها وطرق إثباتها إلى غير ذلك من الأبحاث .

تعريف القياس :

القياس لغة يطلق حقيقة على التقدير . وهو أن يقصد معرفة قدر أحد
الأمور بالآخر . نقول : قست الثوب بالمتر إذا قدرته به ، وقست الأرض
بالقصة إذا قدرتها بها ، وكل من المتر والقصة مقياس ، لأنه أداة القياس . أي
تقدير الأجزاء .

كما يطلق على المساواة حسية كانت نحو قست الفلاف بالكتاب إذا حاذيته
وسويته به ، أو منوية نحو . فلان لا يقاس بفلان . أي لا يساويه في خلق ولا
علم ولا دين .

هذان هما المعنيان المشهوران للقياس في اللغة ، وعليهما اقتصر أكثر
الأصوليين ، وبعضهم يزيد معنى ثالثاً وهو مجموعة التقدير والمساواة إذا قصدت

الدلالة على مجموع ثبوت المساواة عيب التقدير فتقول : قلت كذا بكذا أي قدرته به فساواة .

وفي اصطلاح الأصوليين عرفوه بتعريفات كثيرة مختلفة العبارات . نشأ هذا الاختلاف عن اختلاف وجهات نظر المعرفين في القياس هل هو دليل نصبه الشارع للدلالة على الأحكام أو هو من صنع المجتهد .

فمن الأصوليين من ذهب إلى أن القياس دليل شرعي نصبه الشارع لكشف عن أحكام الوقائع التي لم تصرح النصوص بأحكامها نظر فيه مجتهد أولاً ، وجد القائل أو لم يوجد ، فهو كالتص في ذلك فكما أن النص من الكتاب والسنة دليل نصبه الشارع ليستدل به على الحكم سواء نظر فيه المجتهد واستنبط منه الحكم أولاً كذلك يكون القياس ، قالوا : ولما كان هذا الدليل لا يعرف إلا بفعل المجتهد صح إطلاقه عليه مجازاً أو تسامحاً^(١) .

ومن هنا عرفوه بأنه مساواة للسكوت عنه المنصوص عليه في الملة .

وأكثر الأصوليين ذهبوا إلى أن القياس فعل المجتهد لأنه المظهر والكاشف عن مساواة الشارع للسكوت المنصوص على حكمه في الملة ، ولأن عامة استعمالات القياس تنبئ عن كونه فعل المجتهد فيقبل ويرد بهذا الاعتبار فيقال : هذا قياس صحيح وذلك قياس فاسد ، وذلك قياس مع الفارق إلى غير ذلك من العبارات التي لا تساط إلا على فعل المجتهد دون المساواة في الملة في واقع الأمر^(٢) .

(١) وإلى هذا ذهب الأمدى من الشافعية وابن الحبيب من المالكية والكمال بن الهمام وصاحب السلم من الحنفية .

(٢) وإلى هذا ذهب القزالي والبيضاوي وابن السبكي والرخسي وصدر الشريعة ومثلا خسرو وغيرهم . وهو ظاهر كلام الشافعي حيث يقول في رسالته ص ١٧٧ . كل ما نزل بمسلم =

ولهذا عرفوه بأنه مساواة المسكوت للنصوص في الحكم لتساويهما في
علة . أو بما يؤدي هذا المعنى ^(١) .

ولمَن إذا عرفنا أن الشارع جعل المساواة بين الأمرين في العلة أمانة على
تساويهما في الحكم وهو أمر كلي لا يوجد إلا في ضمن أفراد التي لا توجد إلا
بفعل المجتهد فهو الذي يبحث عن الظاهر ثم يبحث عن علة حكمه ثم يبحث
عن وجودها في الواقعة المراد إثبات الحكم لها فإذا تم له ذلك وجد القياس .

إذا عرفنا ذلك رجح عندنا أن القياس لم يحوث عنه الذي إذا وجد مستوفياً
لأركانه وشروطه كان صحيحاً ، وإذا اختلف واحد منها كان فاسداً هو قمل
المجتهد ، وإن كان هذا لا يتنافى مع كون القياس دليلاً شرعياً لأن الشارع هو
الذي اعتبره ولولا اعتبار الشارع له ما كان دليلاً أصلاً .

لذلك نختار له تعريفاً يتفق مع هذا الرأي فنقول :

القياس : هو إلحاق واقعة لم يرد في حكمها نص ولا إجماع بواقعة أخرى
ثبت حكمها بأحدهما لاشتراكهما في علة الحكم التي لا تدرك بمجرد
معرفة العلة .

ومعنى ذلك أن المجتهد إذا عرضت عليه واقعة ولم يجد لها حكماً صريحاً في
الكتاب أو السنة ولم يتقدم إجماع على حكمها فإنه يبحث عن نظير لها مما ثبت
حكمه فإذا وجد وعرف علة حكمه بأي طريق من طرق معرفة العلة ثم وجد هذه
العلة موجودة في الواقعة الجديدة فإنه يغلب على ظنه اشتراكها في الحكم

= فليه حكم لازم أو على سبيل الحق فيدلالة موجودة وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه وإذا
لم يكن فيه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس .
(١) من نحو ، تدعيه حكم الأصل للفرع لتساويهما في العلة ، أو إثبات حكم الأصل في الفرع
لوجود علة الحكم فيه ، أو حمل الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه لعل مشتركاً .

بناء على اشتراكها في علته فيلحق الثانية بالأولى في ذلك الحكم .

أو أن المجتهد إذا نظر في حكم ثابت بدليل من الكتاب أو السنة أو الأجماع ويبحث عن علته وعرفها ووجد هذه العلة موجودة في عمل آخر غير ما ثبت له الحكم فإنه يفتل على ظنه أن هذا الحكم ثابت أيضاً لذلك العمل لأن اشتراكها في العلة ينسب عن اشتراكها في الحكم فيلحق ما لم ينص عليه المنصوص وهذا العمل هو المسمى بالقياس ، لكن يلاحظ أن هذا الإلحاق لا يكون قياساً إلا إذا كانت العلة فيه لا تدرك إلا بالاجتهاد . أما إذا كانت لا تحتاج في معرفتها إلى اجتهاد ، بل تدرك بمجرد فهم اللغة فلا يكون ثبوت الحكم بطريق القياس بل يكون ثابتاً بدلالة النص أو مفهوم الموافقة (١) .

مثال العلة التي تقوم لغة ولا تحتاج إلى اجتهاد مجتهد ما جاء في إخبار الله عن أهل الكتاب بقوله سبحانه : « ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً » آل عمران - ٧٥ .

فإنها دلت بعبارة على أن أهل الكتاب بالنسبة للمسلمين فريقان : فريق يؤدي ما أئمن عليه وإن كان كثيراً ، وفريق لا يؤدي القليل فكل عالم باللغة يفهم أن علة أداء الفريق الأول هي أمانته التي تأصلت فيه فيفهم منه بطريق الأولى أنه إذا أئمن على القليل أذاه لأن من لا يطمع ولا يخون في الكثير لا يفعل ذلك في القليل .

ومثله قوله تعالى : « ولا تظلمون قتيلاً » ، فإنه دل بمباراته على أن الله

(١) دلالة النص هي أن يدل الكلام على ثبوت حكم للنطوق لل سكوت لاشتراكها في علة الحكم التي تقوم بمجرد فهم اللغة وهذا اصطلاح الحنفية ، والشافعية يسمون ذلك مفهوم للوافقة لأن حكم السكوت موافق لحكم للنطوق .

لا يظلم الناس شيئاً قليلاً مثل القتل ، وهو يدل على تقي الظلم لهم فيما زاد عليه بطريق الأولى لأن الله منزّه عن الظلم وهو أعدل المادلين .
وإليك بعض الأمثلة للقياس .

١ - قال الله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ » ، فهذه الآية نهت المؤمنين عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، فإذا نظر المجتهد فيها وجد أن علة النهي هي أن البيع في هذا الوقت يشغل عن أداء الصلاة . وهذا المعنى موجود في غير البيع فيأخذ حكمه وإن لم يتناوله النص بلفظه ، فالبيع وقت النداء أصل في هذا القياس لأن حكمه ثابت بالنص ، وحكمه أنه مكروه أو حرام على اختلاف الآراء فيه ، وعلة الحكم كونه يشغل عن الصلاة فيفوت على المشتغل به أدائها ، والمفوت الأخرى أو أي عمل آخر فرع لم ينص على حكمه لكن العلة موجودة فيها والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً فيأخذ حكم الأصل بإلحاقه به .

٢ - قال رسول الله ﷺ : « لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ » ، فهذا الحديث ينهي عن توريث القاتل بمن قتله فيحرم من الميراث بعد تحقق سببه من قرابة أو زوجية . وهذا المنع ثبت لملة هي أن القاتل استعجل الميراث قبل أوانه فاستحق الحرمان ، ولأن الميراث نعمة فلا تنال بالجريمة التي هي نعمة .

وهذا الحديث بلفظه لا يتناول إلا حكم ميراث القاتل . فإذا قتل الموصي له الموصى الذي أسدى إليه معروفاً وهو تملكه جزءاً من ماله بعد وفاته كان متعجلاً لشيء قبل أوانه ومقابلاً الأحسان بالأساءة فيعاقب بحرمانه قياساً على القاتل الوارث .

ففي هذا المثال قتل الوارث مورثه أصل هو القيس عليه ثبت حكمه بالنص وهو حرمان ذلك القاتل من الميراث ، وعلة ذلك الحرمان أنه استعجل الشيء

قبل أوأاته ، والفرع وهو قتل الموصى له الموصى وجدت فيه هذه العلة فيلحق بالأصل فيأخذ حكمه وهو الحرمان من غلك المال الذي كان يستحقه .

٣- لا توقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قتل الجماعة بالواحد قال له علي كرم الله وجهه : أرأيت يا أمير المؤمنين لو أن جماعة اشتركوا في سرقة جزور وذبحوه فأخذ هذاعضواوهذا عضواً أكنت فاطمهم قال : نعم ، قال : فكذلك هذا فأمر يقتلهم .

فقد قاس عليّ قتل الجماعة لشخص على سرقة جماعة مالا فقسموه في أن كلا من الفريقين ارتكب جناية يستحق عليها عقوبتها المقررة . فالأصل السرقة المشتركة وحكمها وجوب قطع أيدي مرتكبيها وهو ثابت بإجماع الصحابة استناداً إلى نص القرآن الذي ربط وجوب القطع بوصف السرقة ، والفرع القتل المشترك الذي صدر من أكثر من واحد وجدت فيه العلة وهي كون كل واحد من المشتركين ارتكب جناية بوصف من أجلها بأنه قاتل فالحق بالأصل فأخذ حكمه وهو استحقاق كل واحد العقوبة المقررة لجنايته دون أن يؤثر اشتراك غيره معه في ذلك .

حجية القياس

اختلف العلماء في حجية القياس على معنى . هل القياس دليل شرعي أقامه الشارع ليعرف به المجتهدون أحكام الوقائع التي تتناولها النصوص بصريح دلالتها أولا ؟

اختلفوا وتشعب خلافهم . فمن قائل بأن القياس مستحيل عقلا ، ومن قائل إنه واجب عقلا ، ومن قائل إنه جائز عقلا ووقع التصد به شرعا .

ومن لا نستطيع تفصيل هذه الآراء (١) ، بل نكتفي بذكر بعض شبه المنكرين لحجيته لنرد عليها ثم تتبع ذلك بمعرض أدلة الجمهور القائلين بحجيته .

استدل المنكرون لحجية القياس (٢) . بآيات من الكتاب وآثار من الصحابة والمقول .

(١) من أراد معرفة تفاصيل ذلك فليرجع إل كتب الأصول للطهارة . وإل مذكراتنا في بحث القياس لطلبة الدراسات العليا .

(٢) أول من أفكر بحجية القياس النظام وبعض المتزلة والظهيرية والشبهة الأمامية وأن كان الأمامية لا ينكرون إلا القياس للمتنبط لعملة أما النصوص لعملة والقياس الأولي فلا ينازعون في حجيته كما نص على ذلك الطباطبائي في مفاتيح الأصول ص ٦٥٩ .

أما الكتاب : فقالوا أولاً إنه أخبر بأنه بين كل شيء ولم يفرط الله فيه من شيء في قوله تعالى . « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » ، وقوله : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، والقول بالقياس طعن في ذلك البيان وإنكار لعدم وفائه .

وقد قدمنا رد هذا الاستدلال عند الكلام على حجية السنة من أن يبان الكتاب إجمالي لا تفصيلي فلا غنى عن الأدلة الأخرى لتفصيله . فالقول بالقياس ليس طعناً في بيان القرآن كما يقولون ، بل هو عمل بمعنى النص وتوسيع دائرته فهو راجع إليه ، على أنكم حرمتهم القياس وليس في القرآن تحريمه

قالوا ثانياً : إن الكتاب نهى عن اتباع الظن في أكثر من آية بقوله تعالى : « إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً ^(١) » ، ويقول : « وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً ^(٢) » ، والقياس لا يخرج عن كونه ظناً لأنه يقوم على ظن المجتهد أن علة حكم الأصل كذا ثم ظن مساواة الفرع للأصل في تلك العلة فيكون منهياً عنه فلا يكون حجة في التعرف على أحكام الله

ويزد عليهم : بأن الظن المنهي عنه في تلك الآيات إنما هو في الأحكام الاعتقادية كما يدل عليه سياق الآيات لأن المطلوب فيها العلم اليقيني ، أما الظن في الأحكام العملية التي يعمل بالقياس فيها فليس منهياً عنه . ألا ترى أننا مأمورون بالعمل بظواهر القرآن والسنة وهي لا تفيد أكثر من الظن .

أما الآثار : فقالوا : إنه روي عن الصحابة آثار كثيرة تظم الرأي والعمل به والقياس رأي فيكون مضموماً بالإجماع . منها ما روي عن عمر أنه قال : « إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء الدين أعيتهم السنة أن يحفظوها فقالوا برأهم فضلوا وأضلوا » .

(٢) يونس - ٣٦

(١) النجم - ٧٨ .

وما روى عن علي أنه قال : « لو كان الدين يؤخذ بالرأي لكان باطن الخف
أول بالمسح من ظاهره » .

وما روى عن ابن مسعود أنه قال : « إذا قلتم في دينكم بالقياس أحلتم
كثيراً مما حرمه الله وحرمت كثيراً مما حله الله » . وقال : « قراؤكم صلحاؤكم
يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون ما لم يكن بما كان » .

وقال ابن عباس : « إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه » وقال لنييه :
« لتحكم بين الناس بما أراك الله » ، ولم يقل بما رأيت .

والجواب : أنه قد ثبت عنهم كذلك القول بالرأي والقياس في آثار كثيرة
لا تشمل الإنكار ، فإن صحت هذه الآثار عنهم وجب التوفيق بين النوعين .
يحمل الآثار التي ذمت الرأي والقياس على الرأي الفاسد وهو الصاهر عن موى
والقياس الذي يكون في مقابلة النص ، فيتأول النص ليصل بقياسه إلى غرض
خاص ، والقياس الذي يجعل صاحبه يتراخى في حفظ النصوص ومعرفة
دلائلها ، وهذا قياس باطل ولا شك ، لأن موضع القياس الصحيح حيث لا
يوجد نص .

يشير إلى ذلك قول عمر : « أعيثهم السنة أن يحفظوها فقالوا برأيهم » ،
فهو تحذير من طائفة خاصة هي التي تهافتت في حفظ النصوص وعمدت إلى
رأيها الفاسد الذي كان سبباً في ضلالها وإضلال غيرها .

وقول ابن مسعود : « ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون ما لم يكن بما كان » ،
وقوله : « أحلتم كثيراً مما حله الله وحرمت كثيراً مما حله الله » .

وأما قول علي : « لو كان الدين بالرأي .. الخ فمتناه » ، لو كان جميع الدين
يؤخذ بالرأي لكان باطن الخف أول بالمسح من ظاهره » وهو يشير إلى أن بعض
أحكام الشريعة لا يعقل لها معنى حتى يمكن إجراء القياس فيها .

واما المَعْقُول : فقالوا إن القياس فيه شبهة في أصله ، لأن الوصف الذي نعدى به الحكم غير منصوص عليه وتعيينه بالرأي لا يخلو من شبهة والحكم الثابت به محض حق الله ولا وجه لأثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ، لأن الله قادر على إثباته بطريق لا شبهة فيه ، وإذا تمكنت الشبهة في القياس كان العمل به باطلا .

والجواب أن مجرد الشبهة في الدليل لا تجمله باطلاً يمنع العمل به لأن غايتها أن تجمله ظنياً والشارح أباح العمل بغالب الظن في فهم النصوص المختلفة ولو قصرنا العمل على ما يوجب القطع لما ثبتت من الأحكام إلا القليل ، وقولهم إن الله قادر على إثبات الأحكام بطريق لا شبهة فيه لا يفيد ، لأننا مع تسليمنا بقدرة الله على ذلك نقول : إن الله أراد شيئاً وراء النصوص وهو الاجتهاد الذي هو أرقى أنواع العبادة ، وإلا فقم جاءت أغلب النصوص ظنية في دلالتها على الأحكام ، ولم جاءت التعليلات الكثيرة في كتاب الله سنة وسوله ؟

ولهم بعد ذلك شبه أخرى أعرضنا عن ذكرها خشية التطويل فارجع إليها إن شئت في مراجعتها .

استدل الجمهور على حججية القياس بالكتاب والسنة والآثار والمعقول :

أما الكتاب : فاستدلوا بحملة آيات منها قوله تعالى : « هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار (١) » .

(١) الحشر - ٢٠ .

فهذه الآية تحكي قصة بني النضير^(١) وما كان منهم من الغدر وما أصابهم من العقاب جزاء بغيهم ثم تأمر أصحاب العقول بالاعتبار وهو الاتعاظ بحال هؤلاء فلا يفعلوا مثل فعلهم حتى يعاقبوا بمثل عقابهم .

وهو تحذير لهم وبيان أن سنة الله في خلقه أن ما جرى على الشيء يجري على نظيره وأن المسببات مرتبطة بأسبابها ، فإذا وجد السبب وجد المسبب ، وما القياس إلا إلحاق النظر بنظيره في أعطائه حكمه وربط للحكم بملته يوجد معها حيثما وجدت ، فتكون الآية أمراً بامر عام يشمل القياس وغيره ، والأمر يفيد المشروعية بصرف النظر عن كونه للوجوب أو للتنبيه ، كما أن العبرة في الآلة بعموم لفظها لا بخصوص سببها ، ومنها قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً »^(٢) .

(١) بنو النضير هم جماعة من اليهود يزعمون كذب بن الأشراف وقتلهم أجدادهم كثر ما كانوا قد صالحوا رسول الله على ألا يكونوا عليه ولا له ، فلما مزق المسلمون في غزوة أحد أظفروا بالعداوة وحالفوا قريشاً على أن يكونوا يداً واحدة على رسول الله كطلب النبي إليهم الخروج من المدينة وأعطاهم مهلة عشرة أيام فأتصل بهم بعض المنافقين وعدوهم النصرة . فسلموهم للنبي إحدى وعشرين ليلة فلما يشوا من نصرة المنافقين كما وعدوهم قذف الله في قلوبهم الرعب وطلبوا الصلح فأبى رسول الله إلا الجلاء على أن يكون لهم ما أقلت الأبل من الأموال والقتل إلا السلاح فجهلوا إلى خير والحيرة واذ رحلت بالناس .

وقد كان هذا أول حشر لهم أي أول إخراج لهم من مكرهم وإزعاجهم عنه إلى الحرب فغيرها ثم أبلى آخرهم في عهد عمر بن الخطاب فكان آخر حشر لهم . وقوله سبحانه : « ما ظننتم أن يخرجوا » . لعزيمهم ومنعتهم « فأنتم الله من حيث لم يحتسبوا » فأنزلهم الله من حيث لم يظنوا ولم يخطر ببالهم أنهم يؤفلون منه .

(٢) النساء - ٥٩

ففي هذه الآية يأمر الله المؤمنين عند التنازع والاختلاف في شيء ليس لله ولا لرسوله حكم صريح فيه أن يردوه إلى الله ورسوله. ومعنى الرد إلى الله والرسول إرجاع المختلف فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله فيلحق النظر بنظيره، وما تنازعته الأشياء يلحق بأقرمها شيئاً، ولا يتحقق ذلك إلا بالاشتراك في العلة فيقول الأمر إلى الأمر بالقياس، وإذا أخذنا مع ذلك الأمر بالاعتبار في الآية السابقة مع ما ضربه الله من الأمثال في القرآن أمكننا أن نقول: إن الكتاب أمر بالقياس وإن لم يكن صريحاً إلا أن فعل رسول الله المبين لما خفي منه أزال الأبهام فيه.

وأما السنة: فاولا ما روى أن رسول الله لما أرسل معاذاً إلى اليمن قال له: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد، قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضى الله ورسوله.

فهذا الحديث أقر مبدأ الاجتهاد بالرأي حيث لا يوجد نص من القرآن والسنة، والاجتهاد بالرأي عام شامل للقياس وغيره، فيكون القياس مشروعاً بإذن رسول الله (١).

وثانياً ما روى من أقسية لرسول الله ﷺ وهي كثيرة:

منها ما رواه أبو داود عن عمر قال: هشتت إلى امرأتي فقبلتها وأنا صائم فأتيت النبي ﷺ فقلت يا رسول الله: أتيت امرأ عظيمًا قبلت وأنا صائم، فقال رسول الله: «أرأيت لو تضرعت وأنت صائم؟ قلت لا بأس به قال:

(١) والحديث وإن تكلم فيه المحدثون بشيء من الجرح إلا أن الأمة لفتته بالقبول فيكون مقبولاً مفيداً المقصود وفيه يقول الفزالي: إنه لم يطمئن فيه إلا بكونه مراسلاً، وهذا لا يلتفت إليه بعد تلقى الأمة بالقبول، بل لا يجب البحث عن إسناده بعد هذا القول.

فقم ؟ وفي رواية فيه ، ^(١) فقد بين أن القبلة لا تضر الصوم بالضمضة ، لأن القبلة يفتح بها طريق اقتضاء الشهوة ولا يحصل بها اقتضاء الشهوة وبإدخال الماء في الفم يفتح طريق الشرب ولا ينحصل به الشرب . وهذا قياس صريح قاس فيه القبلة على المضمضة في أن كلًّا منهما مقدمة لأمر يفقد الصوم فكما أن المضمضة وحدها لا تفقده فكذلك القبلة .

ومنها قوله في حرمة الصدقة على بني هاشم : « رأيت لو تمضمضت بالماء أكنت شارباً ؟ » .

فقد قاس الصدقة وهي أوساخ الناس على الماء المستعمل في المضمضة في أن كلا منهما مستعمل فيه فذارة والنفس تمجه ، ومنها أنه يكره قال الخشمية : لما سأله عن قضاء الحج عن أبيها الذي مات وهو كبير : رأيت لو كان على أبيك دين أكنت تقضيه ؟ فقالت : نعم ، قال : فليئن الله أحق أن يقضى ^(٢) .

فقد قاس قضاء حق الله وهو الحج على قضاء دين العباد في أن كلا منهما يحصل النفع للميت ويسقط عنه جزاء المؤاخذه . وقال يكره : « لمن سأله عن قضاء رمضان متفرقاً » ، رأيت لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين أكان يقبل منك ؟ قال : نعم . قال : الله أحق بالتجاوز .

تلك بعض أقيسة صدرت من رسول الله في مقام في مقام الأجابة عن أسئلة

(١) ففي أي أمر هذا الأسف والفرح . وفيه في الرواية الثانية اسم فعل أمر منه أنه كف أي حسبك هذا .

(٢) وقد كان الحج عن الميت موضع اختلاف الفقهاء فمن ثبت عنده هذا الحديث قال يجوز أداء واره عنه سواء أوصى به أولاً فيلزم وراثته أن يدفروا مالاً لشخص ليحج عنه ومن لم يصح عنه الحديث لم يجوز ذلك إلا إذا أوصى الميت بذلك .

السائلين . وقد كان يكفي السائل أن يبين له الحكم فقط ، ولكن رسول الله عدل عن مجرد الجواب إلى التنظير بشيء مماثل ليفهم السائل الجواب بما يمتثل به ، واستعمال الرسول هذا الأسلوب في الجواب دليل واضح على أن القياس أمر مقرر في هذه الشريعة .

وأما الآثار عن الصحابة فقد بلغت مبلغ الأجماع حيث اشتهر استعمالهم للرأي في الوقائع الخالية من النصوص وهي كثيرة . منها حكمهم بأمامة أبي بكر قياساً على إنابة رسول الله ﷺ له ليصلي بالناس في مرضه الأخير قائلين : « رضى رسول الله لعيننا أن نرضاه لعيننا » ولو كان في ذلك نص لرسول الله لاحتجوا به ولعله الرواة إلينا .

ومنها أن أبا بكر عهد بالخلافة لعمر من بعده قياساً منه العهد على عقد البيعة ، لأنه إمام المسلمين وهو مفوض إليه الأمر في سائر مصالحهم فقام مقامهم في ذلك والجامع بين التمييزين أن كلا منهما صادر عن هو أهل لذلك فالمسلمون أهل تبيين الأمام أصالة والأمام أهل لذلك لأنه نائب عنهم .

ومنها ما روى أن عمر لما قيل له : إن سمرة بن جندب أخذ من تجار اليهود الخمر في العشور وخطبها وباعها قال : قاتل الله سمرة أما علم أن النبي ﷺ قال : لمن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها فحاس عمر الخمر على الشحوم في أن تحريمها تحريم لثمنها .

ومنها قياس على قتل الجماعة بالواحد على سرقة الجماعة في وجوب عقابهم لما تردد عمر فيه .

ومنها ما روى في قصة عمار بن يامر لما قتل وكان يقاتل مع علي كرم الله وجهه وذكر لحاوية قول رسول الله : « ويح عمار تقتله الفئة الباغية » ، فقال

محاوية : إنما قتله من أخرجه ، فبلغ ذلك علياً فقال : فرسول الله ﷺ إذن هو الذي قتل حزة ! ؟

فهذه الآثار وغيرها كثير تدل على أن أصحاب رسول الله استعملوا القياس من غير تكبير من أحد وإلا لنقل إلينا ، وقد قدمنا تأويل ما نقل عنهم من مقالات في ذم الرأي .

وأما المأثور : فقالوا : إن النصوص التشريعية في القرآن والسنة محدودة ومتناهية ، وما يقع للناس من قضايا وأحداث غير محدودة بل تتجدد حوادثهم في كل لحظة ، ولا يمكن أن تكون النصوص المتناهية مصادر تشريعية لمسا لا يتناهي ، لأنها لم تكشف لنا عن جميع أحكام الله ، فلا بد من مصدر آخر وراء النصوص يكشف لنا عن أحكام الوقائع المتجددة ، وأقرب طريق إلى ذلك هو القياس لأن فيه رد النظر إلى النظر وتساويته معه في حكمه ، لأن الشارع شرع الأحكام لتجقق مصالح العباد ، فإذا تساوت الواقعة المسكوت عنها مع واقعة منصوص على حكمها في الوصف الذي هو مظنة المصلحة كان مقتضى العدالة أن تساوى معها في حكمها الذي يحقق تلك المصلحة المقصودة للشارع من تشريعه .

وليس من العدل في شيء أن يحرم الشارع شيئاً لما فيه من الضرر ثم يسمح شيئاً آخر فيه نفس الضرر الذي في الأول الأمر الذي يترتب على قول المانعين للقياس والعمل باستصحاب الأصل في كل ما لم ينص عليه فوق أنه عمل بغير دليل . وهذا يظهر لنا رجحان القول بكون القياس أصلاً من الأصول التشريعية يرجع إليه في الكشف عن أحكام الله لما يجد من الحوادث التي لم تناوئها النصوص بدلائلها الصريحة .

هل القياس دليل عام ١٢

لما كان القياس يقوم على إدراك علة الحكم الثابت بالنص ولا يفيد إلا الظن غالباً وكان من الأحكام ما لا يستطيع العقل إدراك العلة في تشريعه كالأمور التعبدية الخالصة أو لا يستطيع تحديدها كالمقدرات الشرعية ، ومنها ما تؤثر فيه الشبهة لذلك وقع الاختلاف بين القائلين بحجية القياس في جريانه في بعض أنواع المشروعات .

ويتلخص حكاية الخلاف في كتب الأصول وجدناها في أربعة أصناف

١ - المبادئ

٢ - الحدود والكفارات والمقدرات

٣ - الأحكام الوضعية من الأسباب والشروط والموانع

٤ - المستثنيات بطريق الترخيص من القواعد .

ومن رجع إلى تلك المواضع ووقف على أدلة المختلفين في كل صنف من هذه الأصناف ومناقشتهم وجدتم متفقين على أن كل ما لا يعقل معناه ولا يستطيع العقل الفصل فيه لا يجري فيه القياس ، وأن كل ما يستطيع العقل إدراك علة يجرى فيه القياس لأن الأدلة على حجتيه عامة لا تخص نوعاً دون نوع مما يتمكن العقل من معرفة مر تشريعه .

وأن حكاية الخلاف جاءت من اختلاف النظر فقد ينظر البعض إلى نوع من ناحية معينة فيحكم بأنه معقول المعنى فيقول يجريان القياس فيه . بينما ينظر إليه فريق آخر من ناحية أخرى فيحكم عليه بأنه غير معقول المعنى فيمنع جريانه القياس فيه .

هذا سبب ، وهناك سبب آخر وهو اختلافهم فيما يطلق عليه القياس . هل هو شامل لكل ما يدل على حكم المسكوت عنه متى وجد الجامع بين المنطوق والمسكوت عنه سواء كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق أولا ، وسواء كانت العلة مفهومة بمجرد معرفة اللغة أولا ، فبعضهم توسع في إطلاق لفظة القياس بينما ضيق غيرهم دائرة القياس وقصرها على ما يتوقف إدراك علته على الاجتهاد وأخرج منه ما يكفي في إدراكها معرفة اللغة (١) .

لذلك نراهم مختلفين في تفسيات القياس كل يقسمه حسب اصطلاحه فيه ، ومن هنا نستطيع أن نقول : إن القياس ليس دليلاً عاماً كالكتاب والسنة مثلاً ، وأن هذا القدر متفق عليه ، والخلاف الذي وقع بين العلماء إنما هو في التطبيق فقط فيرى البعض أن القياس يجري في نوع من الأحكام لأمكانه فيه بينما لا يرى غيرهم ذلك لوجود المانع . وهذا أمر تتفق فيه القوانين الوضعية مع الشريعة الإسلامية فإن تلك القوانين تعتبر القياس كمبدأ يأخذ به مطبق القانون لقصور النصوص عن الوفاء بأحكام كل ما يجد من وقائع في فترة سريان القانون قبل تعديله أو تغييره ولكن ذلك قاصر على الحقوق المدنية ، فإن القاضي يحكم بالقياس متى عرف العلة المناسبة لتشريع الحكم المنصوص عليه ووجدتها في الواقعة التي لم يتناولها النص ، ومعتزور عليه استعمال القياس في الجرائم والعقوبات لأن النصوص تقرر أنه لا جريمة إلا بنص ولا عقوبة إلا بقانون وهذا يتفق مع مذهب القائلين إن القياس لا يجري في الحدود والكفارات .

(١) نكتفي هنا بهذه الكلمة الموجزة مما يجري فيه القياس ومن أراد الوقوف على تفاصيل ذلك فليرجع إلى كتب الأصول وما كتبناه في مذكراتنا لطلبة الدراسات العليا في مباحث القياس .

أنواع القياس

قسم العلماء القياس عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة نكتفي هنا بكلمة موجزة عنها .

فلنحذف قسموه إلى جلي وهو ما يتبادر إليه الذهن في أول الأمر وإلى قياس خفي وهو ما لا يتبادر إليه الذهن إلا بعد التأمل ، والثاني هو الاستحسان بالمعنى الأخص وسيأتي توضيحه عند الكلام عن الاستحسان .

والشافعية قسموه باعتبار قوة القياس في ذاته إلى جلي وهو ما علم فيه نفي اعتبار الفارق بين الأصل والفروع كقياس المرأة على الرجل في الأحكام التي يشتركان فيها ، وإلى خفي . وهي ما ظن فيه نفي اعتبار الفارق . كقياس النبيذ على الخمر في حرمة القليل منه . لتجوز اعتبار الفارق بينها لخصوصية في الخمر وهو أنه حرم قليلها لتنجاستها العينية أو لأن قليلها يدعو إلى كثيرها .

فقد نص القرآن على تحريم الخمر تحريماً قاطعاً فيتناول الكثير والقليل بلا خلاف . والخمر كما قالوا: هي النية من عصير العنب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد والعلقة في التحريم هي الأسكار المؤدي إلى إيقاع العداوة والبغضاء بين الناس والصد عن ذكر الله وعن الصلاة كما صرح القرآن ، وهذه العلة متحققة في تناول الكثير ، وإنما حرم القليل لأن تناوله يدعو إلى تناول الكثير أو لأن الله جعلها رجساً من عمل الشيطان وهذا يستوى فيه القليل والكثير ، ولما كانت الأشربة الأخرى مسكرة فيحرم منها الكثير المسكر بلا خلاف لوجود علة التحريم ، وأما قليلها فننزه الفقهاء من يذهب إلى عدم تحريمه ، ومنهم وهم الأكثرون من يذهب إلى تحريمه قياساً على قليل الخمر ولكنهم لم يقطعوا بهذا التحريم لاحتمال أن تحريم قليل الخمر لخصوصية فيه غير موجودة في غيرها .

وقسموه قسمين ثانيًا باعتبار قوة العلة وضغطها إلى قياس أولوي ومساوي وأدنى فإن كان ثبوت الحكم في الفرع أولى من ثبوته في الأصل كان القياس أولويًا. وهذا لا يكون إلا إذا كانت العلة في الفرع أقوى منها في الأصل . كقياس شهادة الثلاثة على شهادة الأثنين فإن قبول شهادة الثلاثة أول .

وقياس التضحية بالشاة الصياء على التضحية بالعمراء المنهي عن التضحية بها لأن العمى عور مرتين فيكون أولى بالنهاي ، وكذلك إذا حرم الشارع القليل من الشيء يكون الكثير أولى بالتحريم ، وإذا أباح الكثير من الشيء فإنه يدل على أن القليل منه أولى بالأباحة من الكثير .

وهذا النوع متفق على اعتباره حتى نفاة القياس اعتبروه ، ولذلك اختلفوا في تسميته قياساً فمنهم من سماه به ، ومنهم من جعله من دلالة الألفاظ دلالة نص أو مفهوم موافقة على الخلاف في التسمية .

والمساوي هو ما يكون ثبوت الحكم في الفرع مساوياً لثبوته في الأصل وذلك عند تساويها في العلة . مثل قياس المرأة على الرجل في وجوب الكفارة عليها إذا جنت على صومها بالعملية الجنسية طائفة مختارة . وفي كل حكم انتفى اعتبار الفارق بينها فيه .

وقيا إحراق مال اليتيم على أكله المنصوص على حرمة « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا » (١) .

وهذا النوع لا يعترف به نفاة القياس . والقائمون به مختلفون في تسميته قياساً فمنهم من سماه قياساً لا فرق بين أفرادها في ذلك . ومنهم من يذهب إلى أنه قياس

إذا كانت العلة فيه لا تدرك إلا بالاجتهاد أما إذا كانت تدرك بمجرد فهم اللغة فلا يسمى قياساً بل يسمونه دلالة نص .

وقياس الأدنى هو ما انتفت فيه الأولوية والمساواة بأن يكون ثبوت الحكم في الفرع أضعف من ثبوته في الأصل وهذا لا يكون إلا إذا كانت العلة في الأصل أقوى منها في الفرع فمن جعل العلة تمام ما في الأصل لا يقيس لعدم وجود العلة في الفرع ، ومن جعلها القدر المشترك بينها صرف للنظر عن الزيادة في الأصل وأجرى القياس .

ونحن نرى أن هنا التقسيم ليس للقياس الصحيح بل هو للقياس مطلقاً ، لأن أساس القياس التساوي في العلة ، وما سموه القياس الأدنى إن كانت العلة فيه القدر المشترك بين الأصل والفرع فهو المساوي ، وإن كانت ما في الأصل فلم توجد في الفرع فلا تساوي فلا قياس ، والأصوليون الذي ذكروا هذا النوع لم يمثلوا له مثال صحيح ، وإنما مثلوا له بقياس في أصله وصفان كل منها يصلح أن يكون علة مستقلة وفي فرعه وصف واحد منهما وبالتالي فيه نجد أن العلة إذا كانت الوصف المشترك فهو قياس مساو ، وإن كانت هي الوصف الآخر في الأصل فلا قياس .

والذي يظهر لي أن هذا النوع من اختراع الجدل بين الذين يدافعون عن الأقيسة التي نقلت عن أئمتهم عندما يظهر لهم المتخالف أن الفرع غير مساو للأصل في العلة يلجئون إلى أنه لا يشترط في القياس التساوي في العلة بل يكفي مجرد الاشتراك بينها فيها لأن القياس إما أولوي أو مساو أو أدنى .

بمخلص من هذا إلى أن القياس الصحيح إما أولوي أو مساو ولا ثالث لهما . ثم إن المساوي إن قطع فيه بالتساوي كان كالأولوي وأنه لا خلاف في العمل بالأولوي وإن اختلف في تسميته قياساً هذا عند الشافعية .

وأما الخفية فيقولون : إن كانت العلة تفهم لنة ولا تحتاج إلى اجتهداد يكون الألفاق بدلالة النص سواء كان أولوياً أو مساوياً ، وإن كانت تفهم بالاجتهداد كان القياس سواء كان أولوياً أو مساوياً^(١) .

والشافعية تقسمت أخرى للقياس فقسموه إلى قياس علة ، وقياس دلالة ، وقياس في معنى الأصل ، كما قسموه إلى قياس علة وشبه وطرد ، ومن أراد معرفة ذلك فليرجع إليه في كتب الأصول المطولة .

أركان القياس

أركان الشيء هي أجزاؤه الداخلة فيه التي يتركب منها حقيقة في العقل وتوجد بها أفرادها .

وأركان للقياس - على القول المشهور - أربعة

١ - الأصل ويسمى المقيس عليه والمحقق به وهو الواقعة التي ثبت حكمها بالنص أو بالأجاء .

(١) هذا الاختلاف في التسمية قيل إنه لفظي اعتباري مبني على الاختلاف في فهم القياس وبعض شروطه ، فممن شرط في علة القياس ألا تكون مفهومة بمجرد فهم اللفظ ، وعرف القياس : بأنه مساواة الفرع للأصل في حكم بناء على تساويهما في العلة التي لا يكتفي في فهمها بمجرد فهم اللفظ جرى على أنه ليس بقياس وسماه دلائل النص بإصلاح الخفية أو مفهوم موافقة بإصلاح الشافعية ، ومن لم يشترط ذلك لم يقيد تعريف القياس بهذا القيد جرى على أنه القياس ، وقيل أنه اختلاف حقيقي تقترب عليه فكرة عملية ، لمن جملة من دلالة اللفظ أثبت به الحدود والكشافات وكل ما يتعلق بالشبهة في حين أنه يتبع جريان القياس في هذه الأنواع . والقائلون بأنه قياس يستوي الأمران عندهم لأنهم يقولون يجرى القياس في تلك الأنواع .

٢ - الفرع ويسمى القيس والملحق وهو الواقعة التي يراد معرفة حكمها .

٣ - وحكم الأصل وهو الذي يكون الإلحاق فيه .

٤ - والعلة الجامعة بينهما التي من أجلها ثبت الحكم في الأصل وأما حكم الفرع فهو ثمرة القياس .

وما جاء في عبارة كثير من كتب الحنفية من أن ركن القياس هو العلة المشتركة لا يراد به ظاهره وأنه ليس للقياس إلا ركن واحد وإنما أرادوا به أنه الركن الأهم الذي يحقق المساواة في الخارج بالفعل .

ومعنى كون هذه أركاناً للقياس أنه لا يوجد ولا يتحقق إلا بعد وجودها ، وليس معناه أن حقيقة القياس تتركب منها لأن حقيقته الإطلاعية هي الإلحاق أو المساواة في العلة أو في الحكم أو التعمية إلى غير ذلك من العبارات في تعريفه وليس شيئاً من ذلك يتركب من أجزاء أربعة . وإنما يتوقف وجوده على تلك الأمور .

شروط صحة القياس

يشترط لصحة القياس شروط كثيرة موزعة على أركانه بعضها محل وفاق ، وبعضها مختلف فيه بين القائلين بالقياس . ولما كان الأصل وحكمه مرتبطين ببعضهما لا ينفكان لم يفرد الأصوليون للأصل شروطاً خاصة ، بل جعلوا الشروط لحكمه وهي في جملة : أن يكون حكماً شرعياً عملياً ثابتاً بنص أو بإجماع على الأصح غير منسوخ ولا مختص بمحل ، وأن تكون له علة يستطيع العقل إدراكها ويمكن تحققها في غير هذا المحل . وإليك تفصيل هذه الشروط .

• **الفرط الأول :** أن يكون حكماً شرعياً عملياً ثابتاً بنص أو بإجماع .

لأن الكلام في القياس الذي هو دليل شرعي يكشف عن حكم شرعي فإذا لم يكن القيس عليه حكم ثابت بدليل معتبر فلا يتصور القياس . فإن كان الدليل المثبت له كتاباً أو سنة فلا خلاف في صحة القياس متى توفرت الشروط الأخرى .

وإن كان ثابتاً بالأجماع ففي تعديته بالقياس رأيان .

أحدهما : أنه لا يمدى بالقياس لأن الأجماع لا يذكر معه سنده من النصوص غالباً وإذا لم يذكر السند لا يستطاع معرفة حلة الحكم المجمع عليه وإذا تعذر معرفة العلة تمرر القياس .

وثانيهما : أنه يصح تعديته بالقياس ، لأن الأجماع دليل شرعي كالكتاب والسنة فيتأخذ حكمهما من جواز تعلية الحكم الثابت به إلى غير محله متى عقلت هلته ، وعدم ذكر سند الأجماع لا يمنع من معرفة العلة حيث لا يتوقف معرفتها على وجود نص دال عليها ، لأن العلة كما تكون منصوصة تكون مستنبطة وهذه لها طرق تعرف بها ، منها المناسبة بين الحكم وبين أي معنى من المعاني الموجودة في محله ، فإذا عرف الحكم بالأجماع أمكن البحث في محله عن معنى يلائم هذا الحكم ويناسبه فإذا وجدناه كان هو العلة وحينئذ يمكن تعدي هذا الحكم إلى كل محل يوجد فيه العلة .

أما إذا كان الحكم ثابتاً بالقياس فالأصح أنه لا يمدى بالقياس بأن يجعل الفرع في القياس الأول أصلاً لقياس آخر لأن العلة في القياسيين إن كانت متعددة فيهما فلا فائدة في القياس الثاني ، لأنه يمكن القياس على الأصل الأول لمساواة الفرع الثاني لمحل النص وهو أصل القياس الأول بدلاً من القياس على قرعه .

فثلاً جاء النص في القرآن بتحريم الخمر وعلة التحريم الأسكار المقصد للمعول
 فقياس عليه نبيذ الزبيب لعله الأسكار ، فلو قلنا في نبيذ النمر إنه حرام لأنه مسكر
 قياساً على نبيذ الزبيب لم يكن في هذا للقياس الثاني فائدة ، لأن الأصل
 المنصوص عليه هو الخمر موجود فيقلس عليه هذا النبيذ بل وسائر الأشربة
 المسكرة الأخرى ، ولو جوزنا ذلك القياس الثاني لجاء قياس ثالث ورابع
 وخامس وتسللت الأقسة مع أنه لا حاجة إلى ذلك .

وإذا اختلفت العلة في للقياسين كان القياس الثاني باطلا لعدم اتحاد العلة
 بين الأصل والفرع وهو شرط صحة القياس ، فإذا أردنا أن نقيس على النبيذ
 شراباً آخر من الأشربة المضرة التي لا تسكر كان هذا القياس غير صحيح لعدم
 اتحاد العلة بين الخميس والمفيس عليه :

الشرط الثاني : ألا يكون منسوخاً ، لأن الحكم المنسوخ أبطل الشارع
 العمل به فبطلت علة ، وإذا بطلت العلة انتفى الجامع بين الأصل والفرع
 وهو مدار القياس . على أن تعدية الحكم المنسوخ لإعمال القياس في مقابلة النص
 الناسخ وهو باطل

الشرط الثالث : أن يكون معقول المعنى . بأن يستطيع العقل إدراك علة
 التي من أجلها شرع ، لأن أساس القياس علة يقف العقل عليها ليتمكن المجتهد من
 تعدية حكمها إلى عاها ، فإذا كان من الأحكام التي لا يستطيع العقل إدراكها
 امتنع القياس فيه .

ذلك لأن الأحكام التي شرعها الله لعباده نوعان . نوع استأمر الله سبحانه
 بعم أسرارها وحكمه تفصيلاً وقصد بشرعته ابتلاء عباده فكلفهم بها دون أن
 يرشد إلى عاها لا بنص ولا بغيره لأظهار عبوديتهم له . وهو الذي ساء العلماء
 بالأحكام التعبدية . كتعديد أعداد الركعات في الصلوات . وكونها ركعتين

في الصبح وثلاثاً في المغرب وأربعاً فيما عداهما . ومقادير الزكاة في الأموال التي تزكى ، وكونها ربع العشر في التقدين وعروض التجارة ، والعشر أو نصفه في زكاة الزروع ، والأعداد المختلفة في زكاة السوائم ، ومنه جمل الطواف حول البيت سبعة أشواط ، والسعي بين الصفا والمروة كذلك . وتقبيل الحجر الأسود .

ومنه مقادير الحدود والكفارات ، كإيجاب مائة جلدة في حد الزنى وثمانين في القذف ، وإطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين، وستين في كفارة الفطر عدا في نهار رمضان وكفارة الظهار .

ولوح آخر أرشد العقول إلى عللها إما بالنص عليها أو بنصب الأمارات الدالة عليها لتطمئن القلوب إلى شرعية أحكامها أولاً ، ثم تمديتها إلى عمال عللها متى وجدت دون ما منع يمنع من ذلك

وهذا النوع الأخير هو الذي يجري فيه القياس . يستوي في ذلك الأحكام المشروعة ابتداء بالاتفاق ، والأحكام المستثناة من أصل كلي أو قاعدة عامة على الخلاف بين العلماء .

مثال المشروع ابتداءً بتحريم الخمر وبيع الإنسان على بيع أخيه ، وخطبته على خطبته ، وتحريم قربان الحائض ، وسحرمان القتاتل من الميراث وغير ذلك كثير .

ومثال المستثنى من أصل عام بيع العرايا بأن يبيع الرجل الرطب وهو على رؤوس النخل بما يساويه من التمر خرصاً أي بطريق الحفر والتخمين من غير كيل ولا وزن .

الذي جاء به الحديث . وهو ما رواه البخاري بسنده أن رسول الله صلى الله

عليه ولم ينه عن الزينة وهي بيع الثمر بالتمر إلا أصحاب المراءى فإنه أذن لهم .

فالحديث بظاهره يفيد النهي عن بيع الثمر وهو الرطب بالتمر وهو الجاف لعدم المساواة بينهما كما أرشد إليه حديث آخر . لما سئل رسول الله عن بيع الرطب بمثل تمر . فقال : « أينقص الرطب إذا جف » ؟ فلما قيل له نعم قال : « فلا إذن » فالنهي معطل لعدم التساوي وهو الشرط في بيع الشيء بحسنه ، لكنه استثنى المراءى وأذن فيها لحاجة الناس إليها ، لأن الشخص قد يحتاج إلى الرطب في أوانه ولا يجد المال اللازم لشرائه ، ويكون عنده الثمر الذي يحتاج إليه من يكون عنده الرطب ، ولو لم يأذن في ذلك لوقع الناس في الحرج وهو منفي بالنص عن شريعة الله (١) .

وعلى ذلك يصح قياس بيع العنب على شجرة بما يساويه من التزييب خرصا على بيع الرطب الذي جاء به النص لتحقيق الملة المبيحة للمراءى وهي حاجة الناس ودفع الحرج عنهم .

الشرط الرابع : ألا يكون هذا الحكم مختصا بالأصل : لأن اختصاص الحكم يجعل مانع من تعديته إلى غير هذا المصل ، والاختصاص يثبت بأحد

(١) هذا عند الإمام الشافعي الذي قرر المراءى المستثناة . بأن يشتري الرجل ثمر التخله لطعام أهله رطبا بفرضه تمر . وأما من فرعها بفرض ذلك كالإمام مالك الذي نسبها بالتخله تكون الرجل في بستان غيره فيكره صاحب البستان دخول الغير عليه ويتضرر منه فيعطيه بدل رطبه تمرأ يابسا . والحنفية الذين فرعوا بأن المراد بها أن يهب الرجل غيره ثمرة تخله ولا يسلمها له ثم يبيع له الرجوع في هبته . فيرخص له أن يعطي الموهوب له من الثمر بقدر ما وهبه من الرطب . فهؤلاء لا يقولون أنه حكم مستثنى من النهي عن بيع الشيء بحسنه إلا متبالا .

أمرين : أولهما - أن تكون علة الحكم لا توجد في غيره . فهذا القصر مانع من القياس لأنه لا يكون إلا عند الاشتراك في العلة . وفي العلة القاصرة لا يوجد الاشتراك .

مثال ذلك قصر الصلاة الرباعية للمسافر الثابت بقوله تعالى : « وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة » (١) فإن العلة في قصر الصلاة هي دفع المشقة عن المسافر ، وهذه وإن كانت موجودة في غير السفر كالأعمال الشاقة إلا أن الشارع ربط هذا الحكم بالسفر وهو وصف قاصر على المسافر لا يوجد في غيره فاستنعى قياس غيره عليه ، لأن العلة وإن كانت المشقة على التحقيق إلا أنها غير منضبطة فلا يصح ربط الأحكام بها قمعين نوع منها وهو مشقة السفر ، ولما كان هذا النوع يتفاوت بتفاوت المسافرين ووسائل سفرهم أفاض الشارع الرخصة بسفر وهو ظاهر منضبط .

ومن هذا النوع أيضاً جواز المسح على الخفين والاكتفاء به عن غسل الرجلين في الوضوء يوماً ولية للقيم وثلاثة أيام للمسافر ، فإن هذا الحكم وإن أمرك العقل بعلة وهي التيسير ورفع الحرج عن المكلفين الذين ألجأتهم الحاجة إلى لبس الخفاف وتضايقتهم من خلطها عند كل طهارة إلا أنها قاصرة على الخفين لا توجد في غيرهما ولا يتمدى الحكم إلى القفازين (٢) مثلاً ، فلا يباح المسح عليهما لعدم الحرج في خلطهما عند كل طهارة على أنه لو أبيح المسح عليهما وهما يلبسان في اليدين لتعدت الطهارة كلها حيث أن اليد هي آلة التطهير .

(١) النساء - ١٠١ .

(٢) يقول الإمام الشافعي في الرسالة ص ٥٤٦ : « فليامسح رسول الله ﷺ على الخفين لم يكن لنا والله أعلم - أن نمسح على عمامة ولا برقع ولا تقازين قبلاً عليهما .
قال ذلك في سياق الكلام على الخبر الذي لا يقاس عليه .

وثانيهما : أن تكون علة الحكم غير قاصرة على محله ولكن وجد دليل يدل على اختصاصه بمحله كالخصوصيات التي تثبت في هذه الشريعة فإنها لا تثبت لغيره من ثبتت له سواء عقلت ممانيتها أم لم تعقل ، لأن تعدية هذه الأحكام بالقياس يجعل القياس باطلا لمخالفته النص الشرعي الدال على الخصوصية لأن ، من شروط صحة القياس ألا يكون في مقابلة النص .

والخصوصيات كثيرة . منها ما ثبت لرسول الله صلى الله عليه وسلم . كاختصاصه بأن يجمع في عصمته من النساء أكثر من أربع فإن النص دل على ذلك الاختصاص حيث نص القرآن على أن الحد الأقصى للجمع لغيره أربع « مثني وثلاث ورباع » .

واختصاصه بالزواج بطريق الهبة الذي دل عليه قوله تعالى : « وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين »^(١) .

ومن ذلك تحريم الزواج بإحدى نسائه من بعده الذي دل عليه قوله تعالى « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً إن ذلك كان عند الله عظيماً »^(٢) .

فإن ذلكم ثبت تكريراً لرسول الله وتمييزاً وتثبيهاً على أن مرتبته عند الله عظيمة فلا يحل إزداؤه بشيء في حياته ولا بعد وفاته ، وكذلك تكريراً لزواجه لثلاث يمتن بتزوج غيره .

(١) و (٢) الأحزاب - ٥٣ ، ٥٥ .

وإذا ثبتت الخصوصية فلا يصح قياس غيره عليه في ذلك لئلا يؤدي إلى إبطال النصوص الدالة على الخصوصية .

ومن الخصوصيات ما ثبت لبعض أصحابه . كاختصاص الأعرابي الذي جامع في نهار رمضان عمداً ولم يجد ما يكفر به وأعطاه الرسول من ثمر الصدقة مقداراً يكفر به بإعطائه الفقراء فاعتنبر بأنه لا يوجد أفقر منه بين لابي المدينة ، فأباح له الرسول أن يطعمه أهله قائلاً : « تجزيء عنك ولا تجزيء عن أحد غيرك » .

وهذا الحكم لا يدرك العقل علته لأن الكفارات وجبت زجراً عن ارتكاب المحرمات وسأراً للذنوب التي يرتكبها الشخص ، والزجر والستر لا يكونان إلا ببذل ماله لغيره . ليكون تذكرة له كلما همت نفسه فعل مثله وصدقة تمحو الذنب السابق « أتبع السيئة الحسنة تمحها » .

وكاختصاص خزيمه بن ثابت بقبول شهادته وحدهما وجعلها في مقام شهادة رجلين تكريماً له خصه رسول الله بذلك لأنه فهم معنى لم يدركه غيره . وقال : « من شهد له خزيمه فهو حسبه » ، وفي رواية : « أو شهد عليه فحسبه » ، وذلك أن خزيمه شهد لرسول الله في واقعة لم يشاهدا بمجرّد إخبار الرسول بما بناء على أنه مصدق في الأخبار عن الله ولا يقول إلا حقاً^(١) . فلا يجوز قياس غيره عليه وإن كان أعلى منه منزلة .

(١) كان ذلك في قصة مشهورة وهي أن رسول الله اشترى فرساً من أعرابي وطلب منه أن يتبعه ليعقب لمن فرسه ثم أسرع رسول الله وأبطأ الأعرابي فطلق رجال يمتدحون الأعرابي ويسلمونه في الفرس دون أن يعرفوا أن رسول الله اشتراه فتنادى الأعرابي رسول الله قائلاً : إن كنت مبتاعاً هذا الفرس فابتنمه وإلا يمتنه . فقال النبي : أو ليس قد ابتنت منك ؟ فقال الأعرابي : لا والله ما ببتك ، فقال النبي : بل قد ابتنت منك ، فطلق الأعرابي يقول : هلم
←

شروط الفرع : يشترط في الفرع لصحة القياس شروط منها :

أولاً : أن يكون الفرع مساوياً للأصل في حكمه . لأن تمديد حكم الأصل للفرع تسوية بينهما في الحكم بناء على تساويهما في العلة ، فإذا لم تتحقق المساواة في العلة انتفت المساواة في الحكم بناء على تساويهما في العلة ، فإذا لم تتحقق المساواة في العلة انتفت المساواة في الحكم فلا يكون القياس صحيحاً . ويسمى هذا القياس . قياس مع الفارق ، ومن أمثلة هذا القياس .

قياس الأئمة الثلاثة المأخوذ بالشفعة إذا تعدد الشفعاء واختلفت أملاكهم على الثمرة الناتجة من المال المملوك عند تعدد الملاك كذلك . في أن كلا منهما يقسم بين الشركاء على قدر أنصبتهم المختلفة يجامع أنهما من حقوق الملك وتابع من توابعه .

فيرد الحنفية هذا القياس بأنه قياس مع الفارق . حيث يفارق الفرع عن أصله ، لأن الثمرة متولدة من الملك فيكون لكل واحد من الشركاء بقدر ما تولد من ملكه ، والمال المأخوذ بالشفعة ليس متولداً من الملك ، لأن ملك الغير ليس متولداً من ملك الشفيع وحينئذ يقسم بينهم على عدد رؤوسهم لأنهم شفعاء فيهما شفعوا به من ملك قليلا كان أو كثيراً .

ومنه قياس الحنفية تولي المرأة البالغة العاقلة عقد زواجها على بيعها شيئاً من مالها فكما يصح بيعها يصح عقد زواجها لأن كلا منهما تصرف في خالص حقها المال في عقد البيع وتقسها في عقد الزواج .

شهاداً . فقال خزيمة : أنا أشهد أنك ابنته . فأتى النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال : ولم تشهد ولم تكن حاضراً ؟ فقال خزيمة صمكتك فيما جئت به وعلمت أنك لا تقول إلا سقاً فقال النبي : من شهد له خزيمة فهو حبه .

تفقد رد المخالفون لهم: بأن هذا القياس قياس مع الفارق لأن القيس عليه وهو البيع يتعلق بالمال وهو حق خالص لما لا يشاركها فيه أحد ، أما القيس وهو الزواج فإنه وإن تعلق بنفس المرأة يتعلق بغيرها وهم أقرباؤها الذين تتكون منهم أسرتها ، لأن عقد الزواج كما يربط بين الزوجين يربط بين أسرتهما ويدخل في أسرة الزوجة عضواً جديداً يتمكن من مخالطتها ويطلع على أسرارها ويلحق بها العار إن كان خسيساً ويزيدها شرفاً إن كان شريفاً فيكون لأولياء المرأة حق فيه ففارق البيع من هذه الناحية .

ثانياً : ألا يكون في الفرع معارض راجح أو مساو لعل الأصل بأن يكون فيه ما يقتضي حكماً غير حكم الأصل إلحاقاً له بأصل آخر . ولولم يشترط فيه ذلك لرتب عليه إما عمل بالرجوح مع وجود الراجح أو ثبوت التحكم عند تساوي القياسين . وكل منهما باطل .

ثالثاً : ألا يكون في الفرع نص أو إجماع يدل على حكم مخالف للقياس . لأنه يكون حينئذ معارضاً للنص أو الإجماع وكل قياس من هذا النوع باطل .

ومثال القياس الذي في فرعه نص مخالف : قياس كفارة اليمين على كفارة القتل الخطأ في عدم أجزاء عتق العبد الكافر فيها مجامع أن كلا منهما كفارة ذنب . لأن آية القتل شرطت في الكفارة الأيمان ، ومن قتل مؤمناً خطباً فتحرير رقبة مؤمنة ، ويزيد هذا القياس بأن كفارة اليمين ورد فيها نص مطلق يفيد أجزاء عتق الرقبة مطلقاً ، أو تحرير رقبة ، فهذا النص المطلق يمنع القياس على كفارة القتل الخطأ^(١) .

(١) وهذا الخلاف بين الحنفية والمالكية في اشتراط الأيمان في كفارة اليمين مبني على اختلاف بينهم في حبل المطلق على القيمة الشخصية يجعل عليه لاتخاذ الحكم في التصديق ، والحنفية لا يجعل لعدم توفر شروط الحمل وسبباني توضح ذلك في بحث المطلق والتعبد .

ومثال القياس المأخوذ للإجماع . فيما لو قال قائل : إن المسافر لا يجب عليه أداء الصوم للآية « فعدة من أيام أخر » فلا يجب عليه أداء الصلاة قياساً على الصوم .

فهذا القياس باطل لمخالفته للإجماع على أن الصلاة لا يجوز تركها في السفر وإنما شرع تخفيفها بالقصر فقط^(١) .

أما الركن الرابع : وهو العلة الجامعة بين الأصل والفرع التي من أجلها شرع الحكم في الأصل وهي أهم ركن في القياس لأن مداره عليها .

والكلام عليها يتناول تعريفها ، وتوضيح شروطها ، وبيان أقسامها ، ثم معرفة مسالكها وهي الطرق التي تثبت بها .

أما تعريفها : فالعلة في اللغة اسم لما يتغير الشيء بمحصوله مأخوذ من العلة التي هي المرض لأن ذات المريض تتأثر به ، وقيل مأخوذ من العلة بعد النبل . وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد أخرى . وقيل من الداعي من قولهم علة إكرام فلان لفلان طه وخلقه .

سمي المسمى الذي شرع الحكم له بالعلة إما لأنه يؤثر في الحكم فينتقله من الأصل إلى الفرع الذي يوجد فيه ، وإما لأن المجتهد يماود في إخراجها النظر بعد النظر وتكرر الحكم بتكرره وجبوده ، أو لأنه يدعو إلى شرع الحكم .

(١) يمكن أن يبطل هذا من القياس المخالف للنص لأن الفرع هو الصلاة ورد فيه نص يفيد القصر « وإذا شربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة والقصر تخفيف وهو رخصة فلا يجزئ ترك أدائها في السفر لاجتماع في حكم واحد وخمستان وهو غير مأمور في التشريع .

ولها في الاصطلاح أسماء فتسمى مناط الحكم لأن الشارع ربط الحكم وعلقه عليها
فسميت مناطا على وجه التشبيه - كما تسمى بالسبب لأن الحكم يوجد بوجودها ،
والمؤثر أو المقضى والأمانة والباعث والداعي^(١) وقد اختلف الأصوليون في تعريفها
اختلافا كثيرا نشأ هذا الاختلاف كما يقول الفزاري في المستصفى عن أمرين أولهما:
اختلافهم في مأخذ الطل الشرعية - أهو الطل العقلية ، أم علة المرض الذي
يظهر المرض عندهما ثانيهما : اختلافهم في المذاهب الكلامية في مسألة
أفعال الله وأحكامه معلة بالحكم والأغراض أو غير معلة ، فمن اعترف بالتعطيل
هنا لم يتخرج هنا من تعريفها بأنها المؤثر في الحكم يجعل الله أو أنها الداعي
إلى شرعه أو ما شاكل ذلك ، ومن نفي التعطيل لأحكام الله وأفعاله واضطر هنا
للتعطيل لأجل القياس عرفها بما لا يتنافى مع مذهبه هناك فقال :

إنها المعرف للحكم ، أو ما جعله الشارع أمارة عليه إلى غير ذلك مما لا مجال
لتفصيله في هذا المقام فلنترك ذلك ونقول لفظ العلة يطلق في الاصطلاح الشرعي
على أمور ثلاثة :

المعنى المناسب لشرعية الحكم وهو ما في الفعل من نفع أو ضرر .
ويسمى بالحكمة .

٢ - ما يترتب على تشريع الحكم وامتناله من ثمرة ومصلحة هي جلب
منفعة أو دفع ضرر . ويسمى بالمصلحة أو مقصد الشارع من التشريع وقد يسمى
بالحكمة أيضا

٣ - الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على تشريع الحكم عنده جلب

- (١) راجع تنقيح الفصول للقرافي . المستصفى للفزاري ج ٢ ص ٢٢٠ ودعوة القاطن لابن
قدامة ص ٤٦ ، وإرشاد المحول ص ٢٠٧ .

منفعة العباد أو دفع مضرة عنهم . بمعنى انه مناسب لتشريع الحكم عنده .
 . وهذه الأمور الثلاثة موجودة مع كل حكم شرعي تعلق بفعل من
أفعال المكلفين .

ذلك لأن الله أباح بعض الأفعال أو أمر بها لما فيها من نفع ليتحقق هذا
النفع لعباده ، ومنع من بعض الأفعال لما فيها من ضرر ليدفع ذلك
الضرر عنهم .

فتبادل الأموال بالبيع فعل نافع للعباد يحصل لحاجاتهم أحله الله لذلك ولو
منهم منه لوقعوا في العرج .

وقصر الصلاة في السفر وإباحة الفطرهنا أمران فيهما التخفيف عن المسافرين
شرعهما الله لدفع المشقة اللازمة لإتمام الصلاة وجوب الصيام مع ما يلقي المسافر
من مشقة السفر .

ولقتل العمد المدون فعل قبيح فيه إهلاك النفوس بغير حق حرمة الشارع
لنبيه وأوجب القصاص فيه لمنع المدون ومحافظة على النفوس ، وكذلك الزنى
فعل فاحش يترتب على وقوعه اختلاط الأنساب وإفلاق المداوة والبطضاء بين
الناس حرمة الشارع لهذه المقاصد لتحفظ الأنساب وترتفع أسباب المداوة
وأوجب الحد فيه زجراً للمستهترين الذين يحاؤون بهذا الأمر المنكر .

ومن أضمن النظر في الأحكام وجد أن كل حكم يوجد معه أمور ثلاثة أمر
ظاهر ربط الشارع الحكم به وجعله أمانة عليه يوجد بوجوده وينعدم بعدمه ،
ومعنى مناسباً لشرعية الحكم وهو ما في الفعل الذي تعلق به الحكم من نفع أو
ضرر ، وأمر ثالث هو ما يترتب على تشريع الحكم وامتناله من مصلحة للعباد
وهي جلب منفعة أو دفع مضرة .

فوجوب القصاص مثلاً ربطه الشارع بالقتل العمد المدون وجعله علامة عليه
إذا وجد ذلك القتل وجب القصاص وإذا انعدم لم يجب القصاص وهو كما ترى
وصف ظاهر منضبط لا خفاء فيه

والقتل ينطوي على مفسدة هي ضياع النفوس وإهدار الدماء . وهذا هو
المعنى المناسب لشرعية الحكم ومن أجله جعل القتل علة لوجوب القصاص ولكنه
أمر خفي لا يعلم ولا يوجد إلا بالقتل .

ويترتب على تشريع القصاص حفظ النفوس وهو الباعث على التشريع والفاية
المقصودة منه

وقصر الصلاة وإباحة الفطر وربطهما الشارع بالسفر وهو وصف ظاهر منضبط
لاختلافه باختلاف المسافرين ومن أجلها جعل السفر علة الحكم .

ويترتب على القصر أو الفطر التخفيف عن المسافرين وهكذا يقال في
كل حكم .

وهذا يظهر السبب في إطلاق لفظة العلة على الأمور الثلاثة أما الوصف
الظاهر فلأن الشارع ربط الحكم به وجعله أمانة عليه يوجد بوجوده ويعدم
بعدمه ، وأما المعنى المناسب لشرعية الحكم فلأنه العلة على التحقيق لأن الوصف
الظاهر لم يجعل علة إلا تبعاً له لأنه مشتمل عليه وضابط له^(١) .

وأما ما يترتب على التشريع فلأنه الفاية التي قصدها الشارع وهو العلة
الفاية .

() ومن تأمل ذلك المعنى وجده علة لجعل هذا سبباً أو علة للحكم التكليفي فيكون في
الحقيقة علة للحكم الرضوي وهو جعل القتل العمد المدون علة لوجوب القصاص . وجعل
السفر علة لصر الصلاة وإباحة الفطر . وسيأتي بهادة توضيح لهذا قريباً إن شاء الله .

ومع اتفاق الأصوليين على إطلاق لفظة الملة على الأمور الثلاثة ، وعلى تسمية المعنى المناسب لشرعية الحكم وما يترتب على التشريع بالحكمة ، وعلى اختصاص الأمر الأخير بالصلحة لم يتفقوا على جواز التعليل بها كلها ، بل اتفقوا على التعليل بالأمر الظاهر المنضبط وهو الوصف الذي ربط الشارع الحكم به واختلفوا في التعليل بما يسمى بالحكمة .

ولم نوجز الكلام في موقفهم من التعليل بالحكمة ثم نناقشهم في ذلك لنكشف السر عن اتفاقهم على التعليل بالأوصاف الظاهرة مع مخالفتهم لمسلك القرآن والسنة في التعليل بل لما نقل عن الفقهاء في عصور الاجتهاد.

موقف الأصوليين من التعليل بالحكمة

اختلف الأصوليون في التعليل بالحكمة على مذاهب ثلاثة :

أولها : منع التعليل بها مطلقا . لأن الشأن في الحكمة أن تكون خفية للحاجة بالنسبة لإباحة البيع مثلا فإنها لا يمكن التحقق منها في كل عقد أو غير منضبطة كالمنفعة لإباحة الفطري في السفر فإنها تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان . وإذا كان هذا شأنها فلا يصح إناطة الحكم بها لأن الغرض المقصود من وضع الملل معرفة الأحكام الشرعية بها بحيث تضبط فكما وجدت الملة وجد الملل وهو الحكم الشرعي ، وكما انتفت الملة انتفى الملل ، فلا بد أن تكون الملة أمراً ظاهراً منضبطاً مشتملاً على الحكمة ، ويكفي في ذلك أن يكون مظهرها بحيث يترتب على بناء الحكم عليه تحقيق غرض الشارع من تحصيل المنافع ودفع المضار .

وثانيها : جواز التعليل بها مطلقا ظهرت أم خفيت انضبط أم اضطريت

لأن الحكمة هي الملة على التحقيق ، والوصف الظاهر الذي اتفق على جواز التعليل به لم يكن علة إلا تبعاً لتلك الحكمة ، فإذا صح التعليل بالتابع صح التعليل بالتبوع من باب أولى .

وثالثها : التفصيل بين ما إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة فيصح التعليل بها لانتفاء المانع حينئذ من التعليل بها ، وبين ما إذا كانت خفية أو غير منضبطة فلا يجوز التعليل بها لقيام المانع منه .

تلك صورة مصفرة لخلاف الأصوليين في التعليل بالحكمة أو المصلحة . ولو وقف الأمر عند مجرد الاختلاف لمكان الخطب ، ولكنهم يصرحون في أثناء خلافهم بأن التعليل بها لم يقع ، وأن الكلام مفروض فرضاً فيما لو وجدت حكمة مضبوطة . هل يصح التعليل بها أولاً .

وهذا شيء يلتفت نظر الباحثين في الشريعة وأحكامها المعلقة في مصادرها الأولى . كتاب الله وسنة رسوله بل ينير المجب ، لأن كتاب الله وسنة رسوله فيها الكثير من الأحكام المعلقة بالحكم والمصالح ، وأنه لا يعجز الباحث عن ضرب الأمثلة الكثيرة من هذا النوع ، بل إن ما روي عن الفقهاء المجتهدين من أول الخلفاء الراشدين إلى عصر الأئمة من التعليلات يصور لنا حقيقة التعليل عندهم وأنه يكاد يقتصر على الحكمة حتى لو قال قائل : إن التعليل بالحكمة هو الأصل في التعليل لم يكن في قوله مفالة ولا بعد عن الحقيقة .

ففي كتاب الله « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل فربهون به عدو الله وعدوكم » (١) ، « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله

عدو أو يغير علم^(١)، «وخذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها»^(٢)، «إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الغر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم متبهون»^(٣)، «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى قلوه للرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم»^(٤).

وفي السنة «إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»، «إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد» «أنظر إليها فإنه أحرى أن يؤحم بينكم» «أخشى أن يتبعث الناس أن محمدا يقتل أصحابه»، «الثلث والثلث كثير إنك إن تفررتك أغنياء خيراً من أن تلزم عالة يتكفون الناس»، «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليأتوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»، «ينطلق أحدكم فينخلع من ماله ثم يصير عبداً على الناس».

وعلى هذا المنهج كانت تعليقات الصعابة: تقول أم المؤمنين عائشة: «لو أهدرك رسول الله ما أحدث النساء لمنهن المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل».

ولما تزوج حذيفة بن اليمان بيهودية كتب إلى عمر: «أن خل سبيلها» فكتب إليه: «أحرام هي يا أمير المؤمنين؟ فكتب إليه عمر: «وأعزم عليك ألا تضع كتابي هذا حتى تحل سبيلها فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل النعمة لجمالهن وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين».

ويقول معللاً رأيه في عدم قسمة أرض سواد العراق: «لولا أن أترك آخر

(٢) براءة - ١٣.

(٤) المشر - ٧.

(١) الأنعام - ١٠٨.

(٣) المائدة - ٩١.

الناس بيتاً^(١) ليس لهم من شيء ما فتحت على قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خير ولكن أتركها خزانة لهم يقتسمونها .

وقالوا: ولا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلتفت أهلها بالعدو . بعد أن قال رسول الله : « لا تقطع الأيدي في السفر » .

وعلى منهجهم سار الأئمة أصحاب المذاهب .

فهذا أبو حنيفة يقول : إذا كان السي رجالاً ونساء وأخرجوا إلى دار الإسلام فإني أكره أن يباعوا من أهل الحرب فيبتقوا ، فقد علل كراهة بيع السي لأهل الحرب بما يترتب على البيع من مفسدة وهي تقوية العدو المضرة بالمسلمين .

ويقول : وإذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فحجزوا عن حمله ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع وحرقوا لحوم الغنم كراهة أن ينتفع بذلك أهل الشرك .

والإمام مالك يفتي الأمويين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم فيقول : لا تفعل لتلايتلاعب الناس ببيت الله ، ولما سئل عن الجهاد مع أمراء الجور قال : لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين ، وكل منهما تعليل بالحكمة ، ولقد علل نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو بأن ذلك مخافة أن يناله العدو^(٢) .

(١) البيان المدم الذي لا شيء له ، والمعنى أن أترككم قراء مصفين لا شيء لهم أي متبولين في القعر فتمت ما قلته رسول الله في ذلك .

(٢) للوطأ بشرح البيهقي ج ٣ ص ١٦٥ .

ويقول محمد بن الحسن : وأما تلقي السلع فكل أرض يضر بأهلها فليس ينبغي أن يفعل ذلك بها ، فإذا كثرت الأشياء بها حق صار ذلك لا يضر بأهلها فلا بأس بذلك إن شاء الله . فقد عالج المتع بالضرر وجوزاه بمدن الضرر مع أن النهي عن تلقي السلع ورد مطلقاً غير مقيد .

ولقد أفتى الشافعي يجوز قطع الشوك من فروع الشجر في الحرم لما يصيب الناس من أذاه مع النهي عن قطعه ، وهو تمليل بالحكمة .

هذه بعض أمثلة من تعليقات الأئمة بالحكمة والمصلحة . وغيرها كثير .

بل إن الفقهاء المقلدين في كتب الفروع عالجوا كثيراً من الأحكام بالحاجة والحرج والمشقة والضيق وكل ذلك يرجع إلى الحكمة التي منع الأصوليون التمليل بها ، بل قاسوا بناء عليها وركبوا ظواهر بعض النصوص بها فأجازوا أخذ الأجر على تمليل القرآن والأمامة والأذان وسائر الطاعات مملين ذلك بدفع الضرر عن هؤلاء مع ورود النص بمنع أخذ الأجر على ذلك .

وأجاز فقهاء الحنفية والمالكية دفع الزكاة لبني هاشم لما ضاعت حقوقهم في بيت المال وعالجوا ذلك بدفع الضرر عن هؤلاء مع تحريم رسول الله الزكاة عليهم لأنها أوساخ الناس .

وفقهاء الشافعية عالجوا بيع الرطب بمثل وزنه من التمر خرصاً الذي ورد به الحديث بالحاجة إليه ثم قاسوا عليه بيع العنب على شجره بمثل وزنه زيباً خرصاً كذلك استناداً إلى أن حاجة الناس قد تدعوهم إليه .

وبعد : فإذا كانت تعليقات القرآن والسنة وتعليقات الفقهاء من المجتهدين وغيرهم تقوم على الحكمة والمصلحة التي منع بعض الأصوليين التمليل بها ، ومن جوزها منهم فرض الكلام فيه فرضاً وادعى عدم وقوعه .

فما هو السر في هذا المتع والاتفاق على التعليل بالأوصاف الظاهرة؟

بالبحث في كلامهم عرفت السر في هذا وهو أنهم أرادوا ضبط الأئمة المتقولة عن أئمتهم بضوابط ليسهل عليهم السير على نهجها وتخريج المسائل الجديدة على ضوءها مع محافظتهم على سلامة مذاهب أئمتهم وما نقل فيها من فروع يدل لذلك أمران :

أولهما : ما صرح به أكثر الأصوليين من أن الملة على الحقيقة هي الحكمة وأن هذا الوصف الظاهر ضابط لها فقط . يقول إمام الحرمين الشافعي : في برهانه في غير موضع . إن الأصوليين أرادوا ضبط التعليل بضوابط حتى لا تترك لأصطلاح كل واحد فيمنع الخلط في الاجتهاد بمد أن قرروا أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يملكون بالمصالح ويتبعونها في اجتهادهم ولكنهم لم يقبضوا هذه المسالك^(١) .

ثم قال : « فعلى الجملة الملة هي المصلحة نفسها أو القسمة لا مظهرها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة » .

ويقول القرافي المالكي^(٢) : « والحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة

(١) ولهذا يرى الإمام الشافعي الذي كتب في الأصول على غير منهج الأصوليين ولم يقصد ضبط مذاهب معين يقول في موافقاته ج ١ ص ٢٦٥ إن المراد بالجملة للحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة والمفاد التي تعلقت بها التواهي فالجملة علة في إباحة القصر والقطر في السر ، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة ثم قال : فعلى الجملة الملة هي المصلحة نفسها أو القسمة كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة . وأما ما جملة الأصوليون علة فقد خصه باسم السبب وحرره بأنه ما وضع شرعاً لحكمة يقتضيه ذلك الحكم كالنصت فإنه سبب لوجوب الزكاة ، والسوق سبب لوجوب القنطع .

(٢) مختصر التلخيص ص ١٢٤ .

كذهاب العقل الموجب لجعل الأجر علة ، والمظنة هي الأمر المشتعل على
الحكمة الباعثة على الحكم إما قطعا كالشقة في السفر أو احتمالا كوطء
الزوجة بعد العقد في لحوق النسب فما خلا عن الحكمة فليس بمظنة .

والكمال بن الهمام الحنفي يصرح في غير موضع من تحريره : « بأن العلة الحقيقية
لحكم هي الأمر الحتمي المسمى حكمة » وأن الوصف الظاهر مظنة العلة لا
نفس العلة لكنهم اصطلموا على إطلاق العلة عليه .

ثانيهما : ما صرح به بعض المحققين من فقهاء الحنفية من أن أصحاب
المذاهب علوا الحكم بالوصف الظاهر دون العلة الحقيقية خوفا من نقض يرد على
تلك العلة بفرع من فروع المذهب ^(١) .

هذا هو موقف الأصوليين من أن العلة والحكمة والمصلحة وتوزيمهم لها على
الأمر الثلاثة التي توجد مع كل حكم . فهم يطلقون لفظ العلة على الثلاثة
إطلاقا حقيقيا بطريق الاشتراك أو حقيقيا في البعض مجازا في البعض الآخر
ولكنهم يقصرون التعليل على الأوصاف الظاهرة ويمنعون التعليل بالحكمة أو
يحوزونه ويدعون عدم وقوعه مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة وأن الوصف
الظاهر ما جعل علة إلا تبعاً لها لأنه ضابط لها .

(١) واسع فتح القدير للكمال بن الهمام ج ٥ ص ٢٧٨ في الكلام على علة تحرير الربا . في
الأمور الستة التي جاء بها الحديث فقد ضبطها فقهاء الحنفية بالكيل والوزن مع اتحاد الجنس
وأن العلة الحقيقية هي قصد صيانة أمزال الناس وضبطها عليهم بإيجاب للمائلة ولكن للمعيب
ضبطها بالكيل والوزن تقديرا عن نفسه بالبد بالبدنين وثوب بتوبيخ من نوع واحد وجواز
ذلك مجمع عليه في التصبر من أراد تفصيل ذلك فليرجع إلى رسالتنا « تعليل الأحكام » في
هذا الموضوع ص ١٤١ وما بعدها .

وقد عرفنا السر في ذلك وهو إرادتهم ضبط الأقضية المتقولة عن أئمتهم بضوابط عامة لا تضطرب ولا تختلف فلا يشد عنها فرع من الفروع المقررة في مذاهمهم .

ومن هنا قررنا أن الأحكام الشرعية تدور مع علها وجوداً وعدمها على معنى أن الحكم يوجد إذا وجدت علته وينتفي بانتفاء علته سواء وجدت الحكمة أو لم توجد ، فتختلف الحكمة لا يؤثر في الحكم بالقدم كما أن وجودها لا يلزم منه وجوده . فقالوا : إن قصر الصلاة يثبت مع السفر وإن لم توجد الحكمة وهي المشقة في بعض جزئيات السفر ، وينتفي بانتفائه وإن وجدت المشقة كما في أصحاب المهن الشاقة المقيمين فإنه لا يباح لمس القصر ، لأن النص يربط بإحالة القصر بالسفر وهو قوله تعالى : « وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا » ، وكذلك يباح القصر للمسافر والمريض وإن لم تتحقق المشقة ولا يباح لغيرهما وإن وجدت المشقة . « فمن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » ، إلا لما ورد النص به كالحامل والمرضع ، كما قالوا : إن المشقة شرعت للشريك في المقار والجار لدفع ضرر الدخيل فتثبت لكل شريك أو جار وإن لم يكن في تملك الأجنبي لذلك المقار ضرر عليهم ، ولا تثبت لغير الشريك والجار وإن أصابه ضرر من هذا المالك الجديد لانتفاء العلة وهي الشركة أو الجوار .

ولذلك عرفوا العلة : بأنها الوصف الظاهر المتعبط الذي يترتب على شرع الحكم عنه تحقيق مصلحة من جلب نفع للعباد أو دفع ضرر عنهم^(١) .

(١) باختلاف الأصوليين في تعريفها لا يخرجنا من ذلك لأن من عرفها بأنها السر في الحكم عليها ←

ثم قالوا إن العلة بهذا المعنى كما تطلق على ركن القياس وهو المعنى الذي من أجله شرع الحكم ويجمع بين الأصل والفرع تطلق على ما وضعه الشارع من أسباب المشروعات كصيغ العقود الموضوعة لأحكامها التي تقترب عليها والسرقة الموضوعة لوجوب قطع اليد ، والقتل العمد المدون الموضوع لوجوب القصاص وغير ذلك ^(١) .

شروط العلة

شرط الأصوليين للعلة شروطاً اختلفت تبعاً لاختلافهم في تعريفها منها :
شروط متفق عليها ، وأخرى مختلف فيها ، ونحن هنا ، نكتفي بذكر أهمها .

→ عليه بدون تأثير فيه يقول : إن الوصف الظاهر الخ . معروف للحكم بمعنى أنه إذا وجد نعرف به وجود الحكم ، ومن عرفها بأنها الباعث والداعي لشرع الحكم فسر الباعث بما يقترب من شرع الحكم حثه جلب مصلحة أو دفع مفاسد وهو يؤول إلى كونها وصفاً ظاهراً الخ ، ومن فسرها بأنها المؤثر في الحكم بجعل الخ يقول إن الوصف الظاهر للنسب الخ مؤثر في الحكم بجعل الخ . لذلك قال بعض المحققين من الأصوليين إن هذه اللفظة التي تطلق عليها العلة ليست متباينة كلها بل هي أمور متلازمة في جملتها . ولذلك يقول الكمال بن الهمام في تحريره في تعريفها : إنها ما شرع الحكم حثه لحصول الحكمة جلب منفعة أو تكميلها أو دفع مفاسد أو تقليلها فلزم تعريفه . أي كون الوصف معروفًا للحكم لأنه ملازم له والحكم يدور مع الصلحة التي ينشأ وبين الوصف تلازم . ولزم ظهوره وانضباطه في نفسه وإلا لم يكن معرفاً كما لزم كون الوصف مظنة الحكمة حقيقة أو تقديرًا أو مظنةً للحكمة وكونه مظنتها أو مظنةً لمظنتها معنى اشتغالها عن حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم . والا فنفس الوصف لا يشتمل على الحكمة بذاته . فلا إنكار الذي حرم الأمر لأجله لا يشتمل على الحكمة المقصودة وهي حفظ المقول المقصود من شرع الحكم وهو التحريم بل يشتمل على نكاح القتل .

(١) وهنا تنبه إلى أن الأصوليين لما اختلفوا بين علة القياس وهي المعنى الذي من أجله شرع

الشرط الأول : أن تكون وصفاً ظاهراً وهو متفق عليه بين الأصوليين ، ومعنى ظهوره أن يكون جلياً مدركاً بإحدى الحواس الظاهرة ليتحقق الغرض المقصود وهو تعريفها للحكم كالأسكار للتحريم وإيجاب العقوبة والقتل للحرمان من الميراث ، والطلاق لإيجاب المدة ، وصيغة العقد في البيع لنقل الملكية في البدلين ، وعقد الزواج الصحيح لثبوت النسب ، وعلى هذا لا يصح أن تكون العلة أمراً خفياً ، لأن خفاؤه مانع من كونه معرفاً للحكم حيث لا تتحقق من وجوده وعدمه ، فلا يصح تمليل نقل الملكية بالإراضي لأنه أمر خفي لا يدرك بالحنس ، كما لا يصح تمليل إيجاب المدة بشغل الرحم بالجنتين لحفائه ، كما لا

الحكم يجمع بين الأصل والفرع وبين ما وضع الشارع من أسباب للشروعات كصيغ العقود الموضوعة لأحكامها التي تترتب عليها ، والسرقة الموضوعة لوجوب قطع اليد وأمثالها وأطلقوا لفظة العلة عليها ، كما فعلوا ذلك اضطروا إلى القول بأنه لا يمثل إلا الأوصاف الظاهرة لأنها التي تجمع بينهما فيكون سبباً آخر غير ما قلناه .

ونحن نقول لهم : إنه لا يصح الجمع بين النوعين لأن أسباب الشروعات أحكام وضعية والأحكام التي يمثلها بطريق القياس أحكام تكليفية لاتفاق الأصوليين على عدم جريان القياس في الأحكام الوضعية وإن اختلفوا في الظاهر كما قلنا لأنه خلاف غير حقيقي لأن تمليلها وتمديتها إلى غيرها يبطل لسببه السبب وعليه العلة وشرطية الشرط .

وكل من الحكم التعليلي والوضعي له علة فمثلاً قوله تعالى « والشارق والساوق فاقطعوا أيديهما » فيه جعلت السرقة سبباً لوجوب قطع اليد ، والأول حكم وضعي والثاني حكم تكليفي . وعلة وضع السرقة سبباً للعقوبة ما فيها من عدوان على مال الغير ، وعلة إيجاب القلع وهو العدوان دفع العدوان ، فعلة السبي ما في السبب من نفع أو ضرر وهو ما سمي بالحكمة فيها سبق ، وعلة الحكم التكليفي ما يترتب على امتثاله من جلب نفع أو دفع ضرر وهو ما سمي بالصلحة وكذلك يقال في كل نص جمع بين حكمين .

فيكون الحق هو ما نذهب إليه التعليلي من أن علة الحكم هي الصلحة التي هي جلب نفع أو دفع ضرر ، وأما السبب فهو ما ربط الشارع الحكم به من أفعال المكلفين .

يصح لتلليل ثبوت النصب بمحصل نطفة الزوج في رحم زوجته لنتم اطلاع أحد غير الزوجين على ذلك..

الشرط الثاني : أن تكون وصفاً منضبطاً . بأن يكون له حقيقة واحدة معينة لا تختلف باختلاف محالها ونستطيع التحقق من وجودها في الفرع . وهو من الشروط المتفق عليها ، لأن القياس يقوم على التساوي بين الأصل والفرع في هذه الحكم ، فإذا لم تكن الملة منضبطة لا نستطيع الحكم بالتساوي بينهما .

فلا يصح التلليل بأمر مضطرب غير مضبوط . يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص كالشفقة بالنسبة لإباحة الفطر في رمضان ، لأن مشقة الفطر تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان ، فمشقة السفر في الصحراء غير مشقة السفر في غيرها ، ومشقة المسافر وحده غير مشقة السفر في جماعة ، ومشقة المسافر بواسطة حديثة غير مشقة المسافر بواسطة بدائية ، ومشقة المسافر في الصيف غير مشقة المسافر في الربيع مثلاً ..

ومن أجل ذلك ربط الشارع لإباحة الفطر بنفس السفر ، فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ، كما لا يصح تلليل وجوب الزكاة بالفني لأنه أمر يختلف باختلاف الأشخاص والأموال ، وإنما يطل وجوبها بملك النصاب المقدر بمقدار معين فائض عن حاجته الأصلية وهو أمر منضبط لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال .

الشرط الثالث : أن تكون وصفاً مناسباً للحكم ، ومعنى كونه مناسباً أن يارتب على شرعية الحكم عنده مصلحة يظن أنها مقصودة للشارع . كالأسكار فإنه مناسب للتحريم ، وإيجاب العقوبة بمعنى أن ربط التحريم به وإيجاب العقوبة على من وجدته يارتب عليه مصلحة للمباد . وهي حفظ عقولهم ودفع الخلل الذي يصيب العقول منه .

وقتل الوارث مورثه مناسب لحرمانه من الميراث ، لأن ترويب المحرمات على ذلك القتل يحقق لمصلحة هي دفع العدوان عن هذا الضئيف من الناس ، ولو لم يشرع حرمان القاتل الذي يستجبل الشيء قبل أو انه لتتابع الناس في ذلك القتل وهو مفسدة كبيرة ، وعلى هذا لا يصح التعليل بالأوصاف التي لا مناسبة بينها وبين الحكم وتسمى بالأوصاف الطردية أو الاتفاقية كتعليل تحريم الخمر بكونها شراباً أحر أو أنه عصير العنب أو أنه يحفظ في أوان خاصة ، وتعليل وجوب القصاص بكون القاتل رجلاً أو كونه أجنبياً أو كونه من عرف بالعدوان على الأنفس ، وتعليل وجوب قطع يد السارق بكون السارق غنياً أو يكون المسروق منه فقيراً لا يملك غير هذا القدر المسروق منه وما أشبه ذلك من الأوصاف التي لا مناسبة بينها وبين الأحكام .

الشرط الرابع : ألا تكون وصفاً قاصراً على الأصل : معني ذلك أن يكون الوصف الملل به حكم الأصل مما يمكن تحققه في غير هذا المل . وهذا الشرط متفق عليه في علة القياس ، لأن القياس يقوم على المساواة في العلة بين الأصل والفرع ، فلو كانت العلة قاصرة على الأصل لم يوجد القياس لعدم وجود العلة المشتركة بين الأصل والفرع ، وعلى هذا لا يصح تعليل تحريم الخمر بأنها عصير العنب المحمّر ، لأن هذه العلة لا توجد في غير الخمر بخلاف الأسكار فإنه يوجد فيها وفي غيرها من الأنبيذة .

ولما علل بعض الفقهاء حرمة الربا في النصب والفضة بأنها أثان الأشياء قررروا أنها علة قاصرة عليهما لا توجد في غيرهما ولا يقاس عليهما شيء آخر .

أما في غير القياس فيصح التعليل بما هو قاصر على محله بالاتفاق ، ومن ذلك تعليلهم لإباحة الفطر في رمضان للمسافر بالسفر لأنه وصف ظاهر منضبط وهي علة قاصرة على محلها الذي ورد به النص ولذلك اقتصر الحكم على مورد

النص وهو المسافر فلا يتمدى إلى غيره ممن يشق عليهم الصيام من أصحاب
المهن الشاقة .

والفقهاء على اختلاف مذاهبهم تعليقات من هذا النوع فعملوا بمض الأحكام
حق الأحكام التيمية التي لا مجال للقياس فيها مثل بمض أفعال الصلاة
والحج وغيرها .

وعلى هذا تكون حكاية الخلاف بين جمهور الحنفية وبعض الشافعية وبين
جمهور الشافعية وبعض الحنفية بأن الأولين يمتنعون التعليل بالقاصرة وأن الآخرين
لا يمتنعونه . حكاية الخلاف على هذا الوجه لا محل لها بعد الاتفاق على أنه لا تعليل
بالقاصرة في باب القياس ، ولا مانع منه في غير القياس .

فالخلاف إذاً لفظي راجع إلى أن التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية وهو
أهم من القياس باصطلاح الشافعية فلم يتوارد النفي والإثبات على شيء واحد ،
لأن النافي أراد به القياس ، والمثبت أراد به ما لم يكن قياساً كما صرح بذلك
الكمال بن الهمام في تحريره .

الشرط الخامس : أن تكون العلة ثابتة بدليل شرعي ، لأنها إذا لم تكن
ثابتة بدليل شرعي كانت مجرد دعوى ثابتة بالرأي المجرد عن الدليل ، وهذا
مزمود بالاتفاق لذلك عني الأصوليون ببيان الأدلة التي تثبت بها العلة ومهموما
مسالك العلة وهو ما نعتدله بالبحث الآتي :

مسالك العلة

لما كان القياس لا يتحقق إلا بعلة جامعه بين الكل والفرع . ومجرد وجود
الوصف الجامع بينهما لا يكفي حيث يتشابهان أحياناً في أكثر من وصف فلا بد

من معين الوصف الذي هو علة ، والمعين لذلك هو اعتبار الشارع ؛ وهذا الاعتبار لا يثبت إلا بدليل سمي في الاصطلاح بالمسلك . من أجل ذلك احتاج الأصوليون إلى بيان مسالك العلة . أي الطرق المعرفة لها .

وقد اختلفوا في هذه المسالك . فمنهم من جعلها عشرة ، ومنهم من جعلها أقل من ذلك . وهي بوجه عام منها ما هو متفق عليه ، ومنها ما هو مختلف فيه ، وهي في مجملها ترجع إلى النص والإجماع والاستنباط .

أولها النص

وهو أن يدل الكتاب أو السنة على أن وصفا من الأوصاف علة لحكم من الأحكام فمضى ثبتت العلة بهذا الطريق كانت العلة منصوبة وهي أقوى أنواع العلة .

لكن دلالة النص على العلة قد تكون صريحة وقد تكون غير صريحة بواسطة قرينة من القرائن .

ومع اتفاق الأصوليين على هذا اختلفوا في المراد بالنص على كون الوصف علة .

فمنهم من أراد به ما دل على علية الوصف للحكم من الكتاب والسنة بالوضع أهم من الوضع الحقيقي والمجازي يعني ما دل على علية الوصف . صراحة سواء كانت الدلالة قاطعة أو ظاهرة فقط .

وهؤلاء جعلوا دلالة الكتاب والسنة على العلية غير الصريحة قسما آخر سموه الإيحاء وعرفوه بأنه ما دل على العلية من الكتاب والسنة بالالتزام لا بالوضع .

ومنهم من أراد بالنص ما يدل على العلية من الكتاب والسنة ولو التزاماً
فأدخلوا فيه ما سماه الفريق الأول بالإيماء، وعلى هذا يكون النص مقابلاً للاستنباط
عند الفريق الثاني لا واسطة بينهما، وعند الفريق الأول توجد الواسطة بين النص
والاستنباط وهو ما يسمونه بالإيماء كما قسموا النص إلى قاطع وظاهر .

وفائدة هذا التقسيم تطهر عند التمازح فيقدم القياس الذي صرح بعلته على
القياس الذي ثبتت علته بالإيماء ، كما يقدم القياس الذي ثبتت علته بالنص القاطع
على القياس الذي ثبتت علته بالنص الظاهر .

ونحن نجمل الكلام على هذه المسالك فاصلين بين النص والإيماء .

النص هو أن يدل الكتاب أو السنة على أن الوصف علة دلالة صريحة سواء
كانت الدلالة قطعية أو غير قطعية .

فالدلالة القطعية : بأن يكون اللفظ موضوعاً في اللغة للعلية . كقوله كذا أو
سبب كذا أو لمن أجل كذا ولفظ كي وإذن وما شاكل ذلك من الألفاظ
الموضوعة للعلية .

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : « من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه
من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها
فكأنما أحيا الناس جميعاً » أي من أجل قتل قابيل لأخيه هابيل كتبنا ذلك .
ومنه حديث الصحيحين « إنما جعل الاستئذان من أجل البصر » وفي رواية
لأجل البصر أي جعل الاستئذان واجباً لأجل حفظ البصر حتى لا يقع على من
حرم النظر إليه .

ومنه حديث « لأجل الدافعة^(١) التي دفعت عليكم » أي لأجل التوافل السيارة التي قدمت في أيام التشريق عامئذ نهيكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام .

ومنه قوله تعالى : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم »^(٢) أي جعلنا تقسيم الفريء على هذا الوجه كيلا يكون متداولاً بين الأغنياء منكم ويحرم منه الفقراء والمحتاجون .

ومنه حديث أن رسول الله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر : « أينقص الرطب إذا جف ؟ » ولما قالوا نعم قال : « فلا إذن » .

والدلالة غير القطعية : إذا لم يكن اللفظ الدال على العلية موضوعاً في اللغة للعلية بخصوصها مثل حرف اللام^(٣) سواء أكانت ظاهرة في الكلام أم مقدرة نحو قوله تعالى : « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون »^(٤) وقوله : « ولا تطع كل حلاف مهين هاز مشاء بنعم مناع للغير معتد أثم عتبل بعد ذلك ذنم أن كان ذا مال وبنين »^(٥) أي لا تطع من هذه صفاته لأن كان مهولاً متقولاً بالبنين .

(١) الدافعة من الدفيع وهو السيف العن .

(٢) الحشر - ٥ .

(٣) وإنما كانت اللام ظاهراً في التعليل لأنها مشتركة بينه وبين غيره من المعاني كالعقبة والملك والاختصاص وكونها مشتركة بين هذه المعاني لا يمنع ظهورها في التعليل إذا دلت القرينة على كونها لتعليل .

(٤) القنازيات - ٥٦ .

(٥) القلم - ١٠ - ١٤ .

وحرف الباء^(١) نحو قوله تعالى: «يُظْلَم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم»^(٢) أي منعناهم من بعض الطيبات لظلمهم .
وإن المكسورة . نحو حديث «إنها من الطوافين عليكم والطوافات» فإنه تمثيل لعدم نجاسة سور الهرة .

الثاني : الإجماع

وهو في اللغة للتنبيه والإشارة ، وفي الاصطلاح ما يدل على علة الوصف بقرينة من القرائن كما يقول صاحب المسلم بمعنى أن يدل اللفظ على أن الوصف علة للحكم بقرينة من القرائن : كاقتران الحكم بوصف أو ترتيب الحكم عليه . فإن كلا من الاقتران أو الترتيب يدل على أن الوصف علة وإلا خلا كل منهما عن الفائدة .

من ذلك قوله تعالى: «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة»^(٣) ، فإن ترتيب الحكم الذي هو وجوب الجلد على الوصف الذي هو الزنا بالفاء يرمي إلى أن الزنا علة لوجوب الجلد ، ومنه قوله تعالى: «ويستأونك عن الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض ولا يقربوهن حتى يطهرن ، فإذا طهرن فأتوهن من حيث أمركم الله»^(٤) .

ومن ذلك قول رسول الله للأعرابي الذي قال واقعت امرأة في نهار رمضان

(١) وضابط الباء التي تدل على التعليل أن يصلح في موضعها اللام .

(٢) النساء - ١٦٠ . (٣) النور - ٢

(٤) البقرة - ٢٢٢ .

« اعتق رقة » فإن ترتيب وجوب الاعتاق على قول الأعرابي واقعت يومئذ إلى أن هذا الفعل وهو جنابة على الصوم علة لوجوب الكفارة بالمتع النخ ، ومنه حديث « لا يقضي القاضي وهو غضبان » فإن اقتران النهي عن القضاء بالغضب يومئذ إلى أن الغضب علة لذلك النهي ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « لا يرث القاتل » فإن اقتران المتع عن الميراث بالقتل يشير إلى أن القتل علة لهذا المتع .

اثالث : الإجماع

والمقصود به هنا أن يقع اتفاق بين المجتهدين في عصر من العصور على أن وصفا معينا علة لحكم معين كإجماعهم على أن علة تقديم الأخ الشقيق على الأخ الأب في الإرث هو امتزاج النسبين . أي اختلاط نسب الأب ونسب الأم بين الأخوين ، فيقاس عليه تقديمه في ولاية التكليف وغيرها يجمع امتزاج النسبين . كما يقاس عليه تقديم ابن الأخ الشقيق على ابن الأخ لأب في الميراث ، وكإجماعهم على أن العلة في نهي القاضي عن القضاء وهو غضبان هي شغل القلب وتشويش الفكر فيقاس عليه كل مشوش للفكر كالجوع الشديد وغيره ، وكإجماعهم على أن علة الضمان للمال المنصوب هو إتلاف المال تحت اليد المتعدية فيقاس عليه المال المسروق لتوفر العلة فيه وإن قطعت يد السارق^(١) .

(١) للمصنف للزلي ج ٢ ص ٢٩٣ .

الرابع : السبر والتقسيم

السبر لغة . الاختبار ومنه المسبار وهو الميل الذي يختبر به الجرح . وفي الاصطلاح : هو اختبار الوصف هل يصلح للعلية أو لا ، والتقسيم لغة تجزئة الشيء بأن يقال : العلة إما كذا أو كذا أو كذا .

وفي الاصطلاح يراد به هنا حصر الأوصاف الموجودة في الأصل التي يظن صلاحيتها للعلية ابتداء .

ثم أطلق مجموع هذين اللفظين في الاصطلاح على مسلك خاص من مسالك العلة وعرفوه . بأنه حصر الأوصاف التي توجد في الأصل والتي تصلح للعلية في بادئ الأمر ثم إبطال ما لا يصلح منها للعلية فيتمين الباقي منها ، فيقال : العلة إما أن تكون كذا أو كذا أو كذا ويستبعد منها ما لا يصلح للعلية حتى يعثر على الوصف الصالح لها فيحكم بأنه هو العلة ، والمراد بالحصر مجرد ذكر الأوصاف أعم من أن يكون مصطفى بأنه لا وصف غيرها أولاً . والمسلك هو مجموع الأمرين « التقسيم والسبر » ، فالتقسيم راجع إلى العنصر ، والسبر راجع إلى إبطال بعض الأوصاف ، وكان الموافق للترتيب الخارجي أن يقال : التقسيم والسبر بتقديم التقسيم على السبر ولكهم عكسوا الوضع لأن السبر هو أهم الأمرين في الدلالة على العلية والتقسيم ما هو إلا وسيلة إليه .

وعمل ذلك أن يرد نص شرعي يحكم من الأحكام ولم يوجد في النص ما يدل على العلة كما لم يوجد إجماع يدل عليها فيذهب المجتهد إلى حصر الأوصاف الموجودة في محل التحكم وهي عملية التقسيم . ثم يختبر هذه الأوصاف بميزان العمل وهو الشروط للشروط في صحتها فيحذف ما لا يتوافر فيه هذه الشروط حتى يصل إلى وصف يتوافر فيه تلك الشروط فيحكم بأنه العلة .

فمثلا ورد النص بتحريم ربا الفضل والتسبي في مبادلة التمر ولم يرد نص ولا إجماع يدل على علة هذا الحكم فيسلك المجتهد لمعرفة علة هذا الحكم مسلك السبر والتتبع بحصر الأوصاف الصالحة للعلية في ياديه الأمر فيقول : العلة إما كونه مما يضبط قدره بالوزن وإما كونه مما يطعم وإما كونه مما يقتات به ويدخر لوقت الحاجة ، ثم يأخذ في اختبار هذه الأوصاف فيستبعد غير الصالح ويبقى الصالح ، ويحكم بأنه العلة فيستبعد كونه مما يطعم لأن التحريم ثابت في الذهب والفضة عند التفاضل وليس من الطحومات فلا يصلح الطعم للتليل ، ثم يستبعد كونه مما يقتات ويدخر لأن التحريم ثابت في الملح وليس من الأقوات ، فلا يصلح الاقتيات للعلية فلم يبق بعد ذلك إلا الوصف الثالث وهو كونه مقدر آفتين أن يكون علة فيقيس عليه كل المقدرات بالوزن مما لم يرد به نص .

وكذلك ورد النص بتزويج الأب ابنته البكر الصغيرة ولم يرد نص ولا إجماع يبين علة هذا الحكم فيبحث المجتهد عن العلة فيرد بين الأوصاف الموجودة فيقول : العلة إما كونها صغيرة أو كونها بكرًا ثم يستبعد وصف البكارة لأن الشارع لم يمترها علة في حكم من الأحكام لأن الولاية تثبت على الصغير ولا يوصف بالبكارة ويستبقى الصغير لأن الشارع اعتبره في الولاية المالية ، فجعل للأب حق الولاية على مال ابنه الصغير لصغره ، والولاية المالية وولاية التزويج من جنس واحد فثبت كونه علة لأحدهما يكون علة للآخر ، وهذا يثبت كون الصغير علة في ولاية التزويج فيقيس على البكر الصغيرة التي ثبت الصغيرة يحامع الصغير فيهما .

وهذا المسلك يختلف نتائج باختلاف المجتهدين . فهم وإن اتفقوا في حصر الأوصاف فقد يختلفون في الحذف والإبقاء لاختلاف مناسبة الأوصاف للأحكام

باختلاف القول ، ولذلك اختلفوا في تعيين علة الربا فمنهم من ذهب إلى أنها القدر مع اتحاد الجنس كالحنفية ، ومنهم من يرى أنها الطعم في المطعومات مع اتحاد الجنس والثمنية في الذهب والفضة كالشافعية ، ومنهم من توصل إلى أنها الاقتنيات والأدخار فيها عدا الذهب والفضة فجعلها فيهما الثمنية كالإسكندرية .

وكذلك اختلفوا في علة ثبوت الولاية في تزويج البكر الصغيرة ، فمنهم من جعلها الصغر كالحنفية ، ومنهم من جعلها البكارة كالشافعية استناداً لحديث « الثيب أحق بنفسها » وهو عام شامل للكبيرة والصغيرة فلا يصلح الصغر للعلة ولأن البكارة مظنة عدم الخبرة في اختيار الزوج .

وبالجملية فهذا المملك يختلف في اعتباره وكونه موصلاً إلى علة متفق عليها للاختلاف في حصر الأوصاف وفي الإلغاء ولكن فيه صوراً متفقة عليها وأخرى مختلفاً فيها .

فإذا كان الحصر قطعياً بأن قام إجماع على أنه ليس لهذا الحكم أوصاف تصلح للتعليل غير ما ذكر وكان إبطال ما عدا وصف معين قطعياً ، تبين ذلك الوصف للعلة واتفق على كونه مسلماً للعلة .

وإن كان الحصر ظنياً أو كان قطعياً وإبطال ما عدا وصف واحد ظنياً كان مسلماً ظنياً وقع الاختلاف فيه فنفاه عامة الحنفية واعتبره غيرهم ، ومن أراد تفصيل وجهات النظر فليرجع إلى كتب الأصول وإلى ما كتبه ابن قدامة في روضة الناظر وجنة المناظر^(١) فإنه أدق ما كتب في هذا الموضوع .

(١) ص ١٦٠ ، ١٦١ .

الخامس : المناسبة

معنى المناسبة هنا : تعيين الوصف للعلة بمجرد إبداء الملازمة بينه وبين الحكم مع السلامة من القوادح . ومعنى ملازمة الوصف للحكم أن يكون بحيث يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول مصلحة للخلق من جلب منفعة لهم أو دفع مضرة عنهم . وهذه المصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم .

أو هي كون الوصف غير ناب عن الحكم تصح إضافته إليه وموافقاً لما علل به السلف من الفقهاء . كإضافة ثبوت الفقرة بين الزوجين إذا أسلمت الزوجة وأبى الزوج الإسلام إلى إياه الزوج عن الإسلام لأنه يناسبه لا إلى إسلام الزوجة لأنه ناب عنه ، لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها .

وموضوع تعيين العلة بالمناسبة فيما إذا نص على الحكم فقط من غير تصريح بالعلة فيقوم المجتهد باستنباطها بطريق المناسبة ما دام لم يوجد لها طريق آخر من نص أو إجماع أو سبر وتقسيم متفق عليه ، فإذا بحث فوجد وصفاً مناسباً له بالمعنى السابق غلب على ظنه أن هذا الوصف علة ، لهذا الحكم فتكون العلة ثابتة بالمناسبة . وهي إحدى طرق استنباط العلة وتسمى تخريج المناط بطريق المناسبة وهذا الطريق يختلف فيه .

وقد صرح الأصوليون بأن أصحاب المذاهب الثلاثة « المالكية والشافعية والحنابلة » يعتبرون المناسبة من طرق إثبات العلة فمقى ثبتت مناسبة الوصف للحكم كان علة^(١) .

(١) راجع مختصر التتبي لاين الحلب المالكي والتهاج الليثاوي بشرح الأسنوي ومسلم التبروت ج ٢ ص ٣٠٠ ، وروضة الناظر لاين قسمة الحنبلي ص ١٥٨ .

وأما الحنفية فقد جاء في كتبهم أن المناسبة لا تثبت العلة بناء على أنهم اشتراطوا لصحة العلة أن تكون مؤثرة بمعنى أن يكون الشارع اعتبرها بنوع من أنواع الاعتبار وبمجرد المناسبة لا يثبت اعتبار الشارع لها ، وهذا عند التحقيق ليس . هو مذهب الحنفية ، بل هو رأي قلة منهم كصدر الشريعة ومن تبعهم من المتأخرين ، أما الذي ذهب إليه المتقدمون منهم فهو أن التأثير ليس شرطاً في اتحيد صحة العلة ولا في جواز العمل بها إنما هو شرط لإلزام الخصم فقط لأنهم يعملون بالوصف للملاحم ولا فرق بينه وبين المناسب . وهو ما حققته في رسالتي وتعليل الأحكام ، بعد أن بينت أن قضية اشتراط التأثير في صحة العلة لا أصل لها عندهم وإنما جاء ذلك وليد الجدل والتعصب من المتأخرين منهم^(٢).

وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى لإقامة الأدلة لكل من الرأيين ومناقشتها لأن الراجع منها هو اعتبار المناسبة طريقاً مثبتاً للعلة إذا لم يوجد طريق آخر غيرها بناء على أن الأحكام في جعلتها مشروعة لتحصيل المصالح للناس تجلب لهم المنافع وتدفع عنهم المضار . فإذا ثبت الحكم بدليله وأرشد معرفة علته بأي طريق من طرق إثباتها ولم نجد طريقاً غير مناسبة الوصف التي تفيد ترتيب الحكم عليه يلزم منه حصول المصلحة كان ذلك الوصف علة إلا إذا قام دليل على عدم اعتبار تلك المصلحة المقترنة على ذلك فإنه لا تعتبر المناسبة في هذا المحل حيث تبين من إلقاء الشارع لها أن هناك مفسدة ترجع عليها .

ولذلك قسم الأصوليون الوصف المناسب بالنظر إلى شهادة الشارع له بالملائمة وعدمها إلى ثلاثة أنواع :

(٢) راجع رسالتنا لتعليل الأحكام ص ١٩٥ وما بعدها .

١ - نوع شهد الشارع باعتباره بأن رتب الحكم على وقوعه في محل آخر ولا خلاف في اعتباره بين العلماء .

٢ - ونوع شهد الشارع بإلغائه بأن وجدنا الشارع رتب الحكم على خلاف ما يقتضيه ذلك الوصف ، ومن ذلك ما أفق به أحد فقهاء المالكية أحد ملوك الأندلس لما أفطر في نهار رمضان عمداً بأن كفارته صوم شهرين متتابعين ولم يفقه بأنه غير بين الاعتاق والصوم والإطعام كما هو مذهب إمامه معطلاً لذلك بأن الكفارة شرعت للزجر ، والصوم فيه مشقة على ذلك الملك وهو الذي يزجره ، أما الاعتاق أو الإطعام فهو سهل عليه فيعود الإططار فإن هذا الذي ذهب إليه وإن كان مناسباً للحكم إلا أن الشارع ألقى اعتبار ذلك ، لأن حديث الأعرابي أوجب الرسول فيه الاعتاق أولاً ثم ثني بالصوم فلما بين له أنه عاجز عن الأول ولا يطيق الثاني أوجب عليه الإطعام . فقل ذلك الرسول ولم ينظر إلى سهولة الاعتاق وعدم سهولته .

ولعل تقديم الاعتاق في معظم الكفارات لصلصة أخرى راعاها الشارع وهي تسير طرق الحرية للأرقاء .

٣ - ونوع هو وصف مناسب لم يشهد الشارع باعتباره ولا بإلغائه ويسمى بالمناسب المرسل وهو المراد هنا ، وسيأتي لذلك مزيد بحث عند الكلام على المصالح المرسل إن شاء الله .

على أن من يرجع إلى كتب الفقه ويبحث في الأقيسة الموجودة يجد أكثر عليها ثبت بطريق المناسبة حيث أن العلة الثابتة بالنص أو بالإجماع قليلة جداً وليس أوسع من طريق المناسبة فيها وإن وقع الاختلاف فيها في خصوص الوصف المناسب لأن تقديره يختلف باختلاف الأنظار .

وهذه الطرق التي عرفناها هي طرق معرفة العلة فهي تعرف إما بالنص عليها

صراحة أو إشارة أو بالاستنباط بطريق السبر والتقسيم أو بالمناسبة أو بغيرها من الطرق التي ذكرها الأصوليون ويسمى استنباط الملة تخريج المناط^(١) وهو نوع من أنواع الاجتهاد في الملة وأنواعها ثلاثة .

أنواع الاجتهاد في العلة

الاجتهاد في العلة التي هي مناط الحكم على ثلاثة أنواع : تخريج المناط ، وتنقيح المناط ، وتحقيق المناط هكذا عبر عنها الأصوليون في هذا الموضع . وبتمبير آخر : تخريج الملة . وتنقيحها . وتحقيقها .

وذلك لأن الملة إما أن تكون غير مذكورة مع الحكم فيقوم المجتهد باستنباطها وعمله هذا يسمى تخريج المناط أو العلة ، وإما أن تكون مذكورة معه وليكنها مختلطة بأوصاف أخرى فيقوم المجتهد بتخليص الوصف الذي هو علة من غيره ، ويسمى عمله هذا بتنقيح المناط ، وإما أن تكون معلومة منقحة فيقوم بمعرفة عاها الأخرى التي توجد فيها ، ويسمى هذا بتحقيق المناط . وإليك تفصيل ذلك .

أما تخريج المناط : فهو استنباط الملة عندما ينص الشارع على حكم في محل من غير أن يتعرض لمناطه أصلاً كتعريمه الربا في الأشياء الستة التي ورد بها الحديث ، فيستنبط المجتهد مناط الحكم وعلة بالربا أي ، فيقول : حرم الربا في البر مثلاً لكونه المحذور (بالكيل) والجنس : أو لكونه مطعوماً ، أو لكونه مقتاتاً مدخراً غيبياً عليه الأرز .

(١) اللبائط اسم موضع التروط أي التعلق من ناطه به إذا حلقه عليه وروبط به . وسميت الملة مناطاً لأن الشارع ناط الحكم بها وعلقه عليها .

ومثله تحريم الخمر . فيقول المجتهد بعد البحث : إنه حرم لكونه مسكراً فيقيس عليه سائر الأشربة المسكرة . ومن أمثلة ذلك أن الشارع أوجب التفريق بين غير المسلم وزوجته إذا أسلمت وأبى زوجها الدخول في الإسلام فنص على الحكم من غير بيان العلة في هذا التفريق، فبحث المجتهد عن علته ، فاستعرض الأوصاف التي يظن عليها ليختار منها الوصف المناسب فيجده أمامه وصفين : إسلام الزوجة ، وإبائه الزوج عن الإسلام ، فيعين أحدهما وهو إبائه الزوج عن الإسلام لأنه المناسب للتفريق دون إسلام الزوجة . فهذه العملية تسمى تخريج المناط . وتخريج المناط . هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه بين العلماء وطال نزاعهم فيه ، وقد يأتي بعد تخريج المناط تحقيقه في مجال أخرى فيقع الاختلاف فيه أيضاً . بأن يقول قائل : إن العلة المستبطة تحققت في هذا الحل . فيمضى الحكم إليه ، ويخالفه آخر مدعياً أنها لم تتحقق فيه فلا يمدى الحكم إليه .

أما تحقيق المناط : فهو النظر في وجود علة الحكم المعلومة بطريق من طرقها في غير محل الحكم المنصوص عليه أو المجمع عليه مثل قوله تعالى : « ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض »^(١) فقد دل هذا النص على أن علة اجتناب النساء في المحيض هو الأذى فيبحث المجتهد بعد ذلك عن وجود الأذى في غير المحيض فيجده موجوداً في النفاس فيمدى الحكم وهو وجوب اعتزال النساء فيه .

ومثل ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في المرأة : « إنها ليست بنجس إنما من الطوافين عليكم والطوافات » فقد جعل هذا النص الطواف علة لعدم نجاسة سائر المرأة ، فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في سواكن اللبوس الأخرى من القفارة وغيرها ليلحق بالمرأة في عدم نجاسة سواها .

(١) البقرة - ٢٢٢ .

وتحقيق الناطق بهذا المعنى لا يقتصر على ما إذا كانت العلة منصوصاً عليها ، بل قد يكون في العلة المستنبطة أيضاً . فبعد تخرجها يبحث المجتهد بعد ذلك عن وجودها في محال أخرى ليعدي الحكم إليها . فإن اتفق على العلة المستنبطة كانت مجعاً عليها وكان القياس جلياً كما في منصوص العلة ، وإن لم يتفق عليها كان القياس غير جلي يقع الاختلاف فيه ^(١)

وأما تنقيح الناطق : فهو تهذيب العلة وتخليصها عما اقترن بها من الأوصاف التي لا تدخل لها في العملية ، ويكون ذلك فيما إذا أضاف الشارع الحكم إلى سببه فتقتصر به أوصاف لا تدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليعدي الحكم إلى غير محل النص إذ لو بقيت هذه الأوصاف لتقصرت الحكم على من ورد الحكم بسببه .

ومثاله قوله للأعرابي الذي قال : هلكت وأهلك يارسول الله ، قال :

(٢) هناك نوع آخر من تحقيق الناطق ولكنه خارج عن دائرة العلة والقياس لذلك اتفق العلماء عليه وهو أن تكون القاعدة الكلية منصوصاً عليها ويستند الشخص في معرفة تحققها في محالها .

مثال ذلك أن الله أوجب التوجه إلى القبلة بالنص فيأتي المصلي ويستند في أي جهة تكون القبلة وكذلك شرط النص في الشاهد أن يكون عدلاً ، والمدة الممنوعة محدثة المنصوص فإذا أودنا تطبيق ذلك على الشهود تنظر هل المدة متعلقة في هذا الشخص حتى تقبل شهادته أولاً فلا تقبل ؟ .

وكذلك أوجب الشارع في النفقات مقدار الكفاية فيأتي الاجتهاد في أن مقدار القدر هو مقدار الكفاية .

وهذا النوع من تحقيق الناطق لا يحتاج إلى الاجتهاد للصلح عليه عند الأصوليين بل يتحقق من المجتهد وغير المجتهد بل يتحقق من القاضي كما في مسألة القبلة وهو باق ما بقي تكليف . راجع للرافعات للشاطبي وروضة المناظر وجنة المناظر لابن قدامة .

ما صنعت قال : وقعت على أبي في نهار رمضان . قال : « اعتق رقبة ، الفح
فإن النص أوجب الكفارة على من واقع في نهار رمضان وفيه إيماء إلى أن العلة
هي الوقاع ، ولكنه اقترن بهذا الوصف أوصاف أخرى لا مدخل لها في العلة
فيحذفها المجتهد ويخلص العلة منها . فيقول : كونه أعرابياً لا أثر له فيلحق
به الهندي والتركي والباكستاني وغيرهم لأن مناط الحكم وقاع مكلف لا وقاع
الأعرابي إذ التكاليف تقع المكلفين كلهم ، ويلحق بهم من أفطر في رمضان
آخر لأن المناسبات انتهاك حرمة رمضان لا حرمة ذلك الـرمضان ، وكون الموطوءة
زوجة لا أثر له فإن الزنى أشد في هنك حرمة الصوم .

ومكذا ألقى الفقهاء كل هذه الأوصاف وخلصوا إلى أن المؤثر هو الوقاع .

بل إن الحنفية والمالكية ألفوا وصف الوقاع وجعلوا المؤثر انتهاك حرمة
رمضان يتناول الخطر عمداً فأوجبوا الكفارة بالأكل والشرب عمداً فاجتمع
عندهم في هذا المثال تنقيح المناسبات وتحقيقه فإنهم قصروا العلة من الأوصاف الفرعية
عنها ، ثم بحثوا عن مواضع أخرى للعلة فوجدوها تنطبق في الأكل والشرب
عمداً فعمدوا الحكم إليها وهو وجوب الكفارة .

وأما الشافعية والجنابلة فلم يوجد عندهم في هذا المثال إلا تنقيح المناسبات فقط
حيث قصروا وجوب الكفارة على إفساد الصوم بالوقاع فلا تجب عندهم بالأكل
والشرب عمداً . قالوا : وتنقيح المناسبات لا يكون إلا بعد معرفة العلة بالنص ،
ولذلك أقربيه أكثر منكري القياس كما صرح به غير واحد من الأصوليين :

أما تفسيات العلة التي ذكرها الأصوليون في هذا الموضع فرأينا عدم التعرض
لها لطول الكلام عليها من جهة ، ولأن أكثرها للعلل بمعنى أسباب المشروعات
من جهة أخرى ، لأن كلامنا هنا في علة القياس .

حكم القياس

يراد بالحكم هنا أحد أمرين : إما صقته الشرعية . أي حكمه التكليفي ، وإما أثره الماترب عليه .

أما حكمه بالمعنى الأول فهو حكم الاجتهاد العام . فتارة يكون فرض عين وذلك في حالتين .

أحدهما : إذا وقعت العادثة للمجتهد أو استفتى فيها ولم يوجد غيره فيجب عليه الاجتهاد فيها على الفور إن خاف فوت العادثة ، وعلى التراخي إن لم يخف فوتها ولكن لا يسقط عنه الطلب .

والثانية : إذا استفتى فيها مع وجود مجتهد آخر لكن العادثة لا تحدث التأخير ويخشى فوت المقصود إن هو حول المستفتى إلى غيره من المجتهدين . فيتمتع عليه الإفتاء فيها .

ومرة يكون فرض كفاية إذا وقعت العادثة وتمدد المجتهدون ولم يخف فوت العادثة على الوجه الشرعي فإنه لا يتمتع على واحد منهم بالإفتاء ، بل يتوجه الطلب إلى جميعهم ، وإن كان المسئول أخص بالرجوب من غيره ، وإذا أفتى أحدهم يسقط الطلب عن الباقين ، وإذا ترك الكل الإفتاء أثموا إلا إذا اشتبه عليهم الجواب فيعمدون ولكن لا يسقط الطلب عنهم .

وقد يكون مندوباً إذا كان قبل وقوع العادثة سواء كان قبل السؤال عنه أو بعده .

وقد يكون حراماً إذا كان ممن يتأهل له ، لأنه إذا لم تتوفر له الوسائل والأسباب التي تجعله قادراً على التوصل إلى حكم الله يكون عاجزاً عن النظر

الصحيح ويخسر أن يتوصل إلى خلال وخلط في الأحكام فيكون وسيلة إلى الحرام وهي حرام ، وكذلك إن كان في غير محله بأن يكون في مقابلة النص الصريح لأن مرتبة القياس متأخرة عن مرتبة النصوص ، وكذلك إذا كان في مقابلة الإجماع الصحيح .

وأما حكمة بالمعنى الثاني وهو أثره المترتب عليه فهو ظن ثبوت حكم الأصل في الفرع وهو التعمدية فلا يثبت به حكم ابتداء .

أهلية القياس

القياس لا يصح إلا من مجتهد ، فأهلية القياس هي أهلية الاجتهاد ، لأنه أبرز ضروبه ، فلا يقيس إلا من توفرت فيه شروط الاجتهاد . وهي العلم بأحكام القرآن وما فيه من عام وخاص ومطلق ومقيد وناسخ ومنسوخ والعلم بالسنة كذلك مع معرفة أسانيدها ودرجاتها وأقوال السلف ومواضع الإجماع والاختلاف ومعرفة معنى القياس الصحيح وشروطه وكيفية القياس ولسان العرب مع كونه صحيح العقل .

وذلك لأن القياس لا يكون إلا على أصل ثابت حكمه بالنص من القرآن والسنة أو الإجماع ، وأنه لا يعتبر إلا في موضع لا نص فيه ولا إجماع ، والنصوص وفهمها تحتاج إلى معرفة لسان العرب وروح التشريع فلا بد من معرفة الأصول التي يقيس عليها ومعرفة القياس الذي هو الفرع والطريقة التي يقيس بها .

يقول الإمام الشافعي في رسالته ج ٥٠٩ بعد أن سوى بين الاجتهاد والقياس وجعلهما مترادفين يدلان على معنى واحد : « نولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها . وهي العلم بأحكام كتاب الله فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وإرشاده ، ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله ، فإذا

لم نجد سنة فإجماع المسلمين ، فإذا لم يكن إجماع فبالقياس ، ولا يكون لأحد أن يقيس حق يكون علماً بما مضى قبله من السنن وأقوال السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب ، ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل ونحو يفرق بين المشتبه ولا يجعل بالقول به دون التثبت ولا يمتنع من الاستماع من خالفه ، لأنه قد يتنبه بالاستماع لتلك الغفلة ويزداد به تثبيتاً فما اعتقد من الصواب ، وعليه في ذلك بلوغ غاية جرده ، وفي كتاب الأم ج ٧ ص ٣٧٤ قريب من هنا .

الأدلة المختلف فيها

تلك هي الأدلة الأربعة التي اتفق عليها الفقهاء كلهم أو جمهورهم . فالقرآن لا خلاف لأحد من المسلمين في حجتيه ، والسنة لم يخالف في حجيتها إلا طائفة شاذة . وهما دليلان عامان يتحقق بهما الكشف عن جميع أنواع المشروعات لا فرق بين نوع ونوع وهما أجل الأدلة لأن مصدرهما وحى السماء وهما تبيان كل شيء تفصيلا في البعض وإجمالا في الباقي .

لذا قال رسول الله ﷺ : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي » .

والإجماع والقياس اعترف بحجتيهما جمهور العلماء ، ولكن دائرتهما أضيق من دائرة الكتاب والسنة ، فالإجماع دليل كاشف في المسائل الاجتهادية ولا أثر له في المسائل القطعية ، لأنه لا بد له من سند من النصوص أو من غيرها ولكنه لا يستند إلا إلى دليل ظني يكون موضع الاجتهاد ، أما الإجماع على مقتضى الدليل القطعي فإنه ليس دليلا كاشفا عن حكم بل هو مؤكدة إن كان الدليل القطعي الثبوت والدلالة في حاجة إلى تأكيد .

والقياس لا يجري في كل أنواع المشروعات بل فيما عقل معناه فقط وتوفرت فيه شروط القياس السابقة ، ولا يجري في الأنواع الأخرى بإتفاق الثقاتين به

وإن وقع الاختلاف بينهم في تفصيلها .

وهي كما قدمنا أصول الأدلة كما صرح بذلك أكثر الأصوليين . ولكن هذه الأصول غير كافية في تفصيل أحكام كل ما يحيد من وقائع ، لأن النصوص معدودة ومواضع الإجماع قليلة ، والقياس يقوم على وجود النظر بما نص أو أجمع عليه وقد لا يوجد النظر فيهما فكان لا بد من وجود مصادر أخرى تبينة دلت عليها النصوص في جعلتها والإجماع في بعض صوره وهي على التحقيق إما واجبة إليهما أو مختلف فيها اختلافا شهورا بين جمهور العلماء .

ولنن نمرضا في مباحث لرى الحق فيها ومدى العمل بها

المبحث الأول في الاستحسان

وقد اشتهر الخلاف بين الفقهاء في الاستحسان كدليل كاشف عن الأحكام الشرعية كغيره من الأدلة واشتد النزاع فيه أولاً ، ثم خفت حدته إلى أن انتهت إلى ما يشبه الوفاق بين أتباع المتخالفين فيه .

والكلام على الاستحسان يتضمن بيان معناه أولاً . والاختلاف في العمل به ثانياً ، ثم بيان أنواعه ورجوعه إلى أصل مقرر في كتاب الله وسنة رسوله عمل به فقهاء الصحابة دون تسميته بالاستحسان ثالثاً .

وأخيراً بيان أنه هل هو دليل مستقل عن غيره أم أنه يرجع إلى الأدلة الأخرى في جملة .

أما معناه فهو في اللغة : عذ الشيء حسناً - كما جاء في القاموس ومختار الصحاح - تقول : استحسنيت هذا الشيء إذا رأيته من الأمور الحسنة ، وعكسه الاستبجاع . أو هو طلب الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به كما في قوله تعالى : « فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيلبثون أحسنه » ، كما يقول الشرعسي في أصوله (١) .

(١) ج ٢ ص ٢٠٠ .

وفي الاصطلاح اختلفت العبارات في تعريفه عند القائلين به اختلافاً كبيراً يرجع هذا الاختلاف إلى أن هذه التعريفات جاءت بعد عاصفة من النزاع حوله قسا فيها المتكبرون له في رده حتى صوره بأنه تلقذ وتشريع بالهوى ، فحاول أنصاره الدفاع عنه لا بأقامة الأدلة على حجته كما صنعوا في نزاعهم في الأدلة الأخرى بل ببيان حقيقته بيانا يقتنع المخالفين . ولتوضيح ذلك تمهد بكلمة تاريخية عن الاستحسان متى ظهر ، ومن من الفقهاء عمل به أولاً ، وكيف هو جرم من منكره وكيف دافع عنه أتباع القائلين به فنقول :

ظهرت كلمة الاستحسان بكثرة أول ما ظهرت على لسان أبي حنيفة فكثير ترددها فيما نقل عنه من فروع ، وفي أغلب مواضعها تذكر مقرونة بكلمة القياس . مثل القياس يقضي بكذا ولكننا نستحسن كذا ، أو إنا أثبتنا كذا بالاستحسان على خلاف القياس ، أو القياس كذا والاستحسان كذا والاستحسان تأخذ ، أو لولا الرواية لقلت بالقياس .

يرجع أبو حنيفة في الاستحسان وكثرت مسائله عنده حتى قيل عنه : إنه أمام الاستحسان ، وقال عنه تلميذه محمد بن الحسن : « كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المناهيس فيلتصفون منه ويمارضونه حتى إذا قال أستحسن لم يلحقه أحد منهم لكثرة ما يورد في الاستحسان من مسائل » .

تابه تلاميذه الذين يلتموا درجة الاجتهاد في ذلك^(١) وكثر ذكر الاستحسان

(١) فيقول أبو يوسف في كتاب الخراج ، وإذا رأى الأمام أو حاكمه رجلاً قد سرق أو شرب خراً أو زنى فلا ينبغي أن يعقيم عليه الحد بوزنه قللك حتى يقوم به عنده بيتة وهذا استحسان لما يلفتنا في ذلك من الأثر . ويقول : إذا ارتدت المرأة وهي مريضة قبلت من ذلك للرض أو لعت بداء الحرب في حال المرض لغرض الأمام بصلتها فإني أستحسن أن أوردتها من زوجها في هذه الحالة وأفرق بين ردعها في سحتها ووردتها في مرضها الذي ماتت فيه . وفيه كان أبو حنيفة يقول وليس هو بقياس : القياس أن لا ميراث للزوج كانت الزمة في المرض أو في الصحة ، ومحمد بن الحسن يذكر الكثير من ذلك في كتبه

في المسائل المتقولة عنه وعن أصحابه على وجه يفيد أنه دليل من الأمة الشرعية . وأن المسائل المستحسنة أضحت نوعاً من الأنواع التي يجب على المجتهد معرفتها حتى عد محمد بن الحسن معرفة مسائل الاستحسان عند الفقهاء شرطاً من شروط الاجتهاد كمبرقة غيره من الأمة .

فيقول - فيما نقله عنه ابن عبد البر (١) : « من كان عالماً بالكتاب والسنة - ويقول أصحاب رسول الله ﷺ : وبما استحسن فقهاء المسلمين وسعه أن يجتهد رأيه فيما ابتلى به ويمضيه في صلاته وصيامه وحجه وجميع ما أمر به ونهى عنه ، فإذا اجتهد ونظر وقاس على ما أشبه ولم يأل وسعه العمل بذلك وإن أخطأ الذي ينبغي أن يقول به » .

ولم يرد عن أبي حنيفة وأصحابه تحديد هذا القياس ولا ضابط ذلك الاستحسان بل عبارات مطلقة جعلها عنواناً على دليل في نفسه مرة ومصرحاً به في حلقه الدرس مرة أخرى ، وكل ما يفهم من ذلك أنه دليل يمارس القياس فيرجع عليه ، ولكن ما هو هذا الدليل ؟ لم يبين المراد منه إلا في بعض مسائل قليلة أنه حديث أو أثر من بعض عبارات يقول فيها : لولا الأثر لقلت بالقياس . وكما نقل عن أبي حنيفة وأصحابه نقل عن الإمام مالك وتلاميذه العمل بالاستحسان في بعض المسائل وفي عبارات مجملة ، فقد روى تلميذه ابن القاسم عنه أنه قال : « الاستحسان تسعة أعشار العلم » (٢) .

وقال أصبح أحد تلاميذه : « الاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس » ، بل بالغ وقال : « إن المشرق في القياس يكاد يفارق السنة وأن الاستحسان عماد العلم » ، وقال : « الاستحسان في العلم قد يكون أغلب من

(١) جامع بيان العلم وفضله ج ٢ ص ٦٦ .

(٢) المؤلفات للشاطبية ج ٤ ص ٢٠٩ .

القياس^(١)، ويقول أشهب من تلاميذه في مسألة - من اشترى سلعة بالخيار ثم مات فاختلف وورثه في إضاء العقد وفسخه وامتنع البائع من قبول نصيب من رد وقبله الباقي - القياس الفسخ ولكننا نستعمل الأمضاء^(٢) .

ولا يعقل أن يقول أبو حنيفة ومالك وأصحابها : إنا نستعمل بدو دليل معتبر من الشارع ، غير أن هذا الدليل لم يبين القائلون به نوعه ولا المراد منه ، لأن العصر لم يكن عصر تعريف للمصطلحات ، بل عصر اجتهد واستنبط للأحكام ، ولم يكن ثار النزاع فيه حتى يبينوا مرادهم منه .

ومن هنا كان هجوم الشافعي عليه عنيفاً وإنكاره له أشد الإنكار لما سمع كلمة الاستحسان تدور كثيراً على ألسنة من ظفروه من أتباع أبي حنيفة^(٣) من غير أن يبينوا المراد منها ، ولعل هؤلاء للتأخرين كانوا يلجشون إليها حيناً تعوزهم الحجة تقليداً لأنهم فإذا ما سألهم عن حقيقتها عجزوا عن البيان ، ولو كانوا يبنوا معناها أو حقيقتها في المنهج لسم لهم أو لناقشهم في معناها لأن

(١) للرجع السابق .

(٢) للرجع السابق ص ٢٠٥ .

(٣) فيكون الإنكار لدعوى الاستحسان من غير دليل وهي مرمودة كدعوى الإجماع من غير إثبات ، وقد أنكر هو والأمام أحد من حنبل دعوى الإجماع ووصفها: ابن حنبل بأنها كذب وقال فيها إنها دعوى بشر الرئسي والأصم ، والرئسي هذا كان تلمذ ط أبي يوسف وقد اشتهر بدعوى الإجماع فلم لا يكون هو الذي يطلق كلمة الاستحسان من غير دليل . وقد أثبت أصحاب القرائم أنه ظفر الشافعي كثيراً ، وقد قيل عنه إنه كان معتزلاً ، وقيل إنه من الرجسة وأنه تسب طائفة للرئسية منهم ، وله مقالات شنيعة في خلق القرآن حكم عليه كثير من العلماء بسببها بالزندقة أو الكفر وتوفي سنة ٢١٨ هـ وقبل سنة ٢٢٨ هـ ، وأجمع ترجمته في الفوائد الحبية في تراجم الحنفية ص ٥٤ .

إنكار الشافعي كان مجرد إطلاق القول بالاستحسان في رسالته^(١) التي بين فيها أدلة الأحكام في باب الاستحسان عبارات تدل على أن : القول بالاستحسان لا يجوز وأنه حرام وأنه لو جاز تعطيل القياس إلى الاستحسان لفتح الباب لأصحاب القول من غير أهل العلم ليقولوا في دين الله بالاستحسان ثم يصرح بأنه تقيّد وقول بالمجوى .

ونص عباراته : إن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان المخبر ... ولا يجوز لأحد أن يقول استحسن بغير قياس ... ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل القول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خير بما يحضرم من الاستحسان ... وإنا الاستحسان تقيّد .

وفي كتاب الأم يعقد باباً بعنوان : « إبطال الاستحسان » ، يبين فيه أن الأدلة التي لا يجوز المفتي أن يفتي بغيرها هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس . وأن من قال بالاستحسان فقد خرج عنها ووضع نفسه في رأيه واستحسانه على غير كتاب ولا سنة موضعها في أن يتبع رأيه .

وقتل عنه الفخزالي في كتابه المتخول أنه قال : « من استحسن فقد شرع » يريد بذلك أن من أثبت حكماً بأنه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو الشارع لهذا الحكم لأنه لم يأخذه من الشارع^(٢) .

وقد وافق الشافعي في إنكار الاستحسان داود الظاهري فقد نص في رسالة الأصول : « الحكم بالقياس لا يجب والقول بالاستحسان لا يجوز »^(٣) .

(١) من ص ٥٠٣ إلى ص ٥٠٧ .

(٢) راجع شرح المضائق لابن الحاجب ج ٢ ص ٣٨٨ وإرشاد الفحول ص ٢١١ .

(٣) فتنكر العلمي للمجوى - ص ٣ ص ٣٥ وطبقات الشافعية الكبرى ج ٢ في ترجمة داود

كما وافق الحنفية والمالكية في القول به أحد بن حنبل كما صرح بذلك
صفي الدين البغدادي^(١) ، وابن قدامة المقدسي^(٢) ، وآل قيمة من
الحنابلة^(٣)

هذا هو النزاع في حجية الاستحسان في أول مراحل . فقهاء يطلقون كلمة
الاستحسان على دليل أرادوه لم يبينوا ما هو ، وآخرون ينكرونه أشد
الإنكار ظناً منهم أنه عمل بغير دليل وأنه مجرد رأي .

فلما جاء دور تأصيل الأصول بعد الشافعي وجد فقهاء الحنفية الطعن الموجه
إلى الاستحسان الذي أكثر أنتمهم من العمل به شديداً فعملوا إلى تعريفه وبيان
حقيقته أخذاً من الفروع المقولة في مذهبهم شأنهم في وضع القواعد استنباطاً
لها من الفروع - كما سبق بيانه في مقدمة الكتاب .

(١) كتاب قواعد الأصول ومبادئ الفصول مختصر تحقيق الأمل في علمي الأصول والمجلد
ص ١١٩ .

(٢) كتاب روضة الناظر وجنة الناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل
ص ٨٥ .

(٣) جاء في السورة في أصول الفقه لأل قيمة . قال شيخنا : وقد ألقا أحد الفصول
بالاستحسان في مواضع ، قال في رواية الليثي : استحسن أن يتيم لكل صلاة ، والقياس أنه
يتزلة لله يصل به حتى يموت أن يحمد الله .

وقال في رواية بكر بن محمد قيس ضب أرضاً فزوعها . فزوع لب الأرض وعليه قلقة ،
وهذا شيء لا يوافق القياس ، ولكن استحسن أن يدفع إليه قلقة .

وقال في رواية المروزي : يجوز شراء أرض السود ولا يجوز بيعها . فزوع لب الأرض وعليه قلقة ،
وهذا لا يملك ؟ فقال : القياس كما تقول ، ولكن هذا استحسان .

وقال في رواية صالح في الضارب : إذا خالف فلتتري غير ما أمر به صاحب المال فليربح
صاحب المال ولهذا أجرة مثله إلا أن يكون الربح يحيط بالجرة مثله فيلزم موكت أنذهب إلى
أن الربح لصاحب المال ثم استحسن .

تعريف الاستحسان عند الحنفية وتدرجه مع الزمن .

عرف فقهاء الحنفية الاستحسان بمدة تعريفات

فعرفه بعضهم بأنه دليل يتقدم في ذهن المجتهد يصر عليه التمييز عنه ^(١) ، وعرفه الكرخي ^(٢) . بأنه المدلول بالمسألة عن حكم نظرهما إلى خلافه لوجه هو أقوى يقتضي المدول . وعرفه الجصاص ^(٣) . بأنه ترك القياس إلى ما هو أولى منه . وهو على وجهين . أحدهما أن يكون فرع يتجاذبه أصلاً يأخذ الشبه من كل واحد منها فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر لدلالة توجيه وهذا أغضض أنواعه ، وثانيها هو تخصيص الحكم مع وجود الملة وذلك قد يكون بالنص أو الأمر أو الإجماع أو بقياس آخر أو بعمل الناس .

وعرفه أبو زيد الدبوسي ^(٤) ، كما نقله السرخسي عنه . بأنه ترك القياس

(١) هذا التعريف قال عنه الفزاري في التلميح ج ١ ص ٢٨١ : « إن هذا مفسد لأن ما لا يقدر من التمييز عنه لا يدري أنه وهم أو خيال أو تحقيق . ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصحيح الأدلة أو تزيده ، أما الحكم بما لا يدري ما هو فمن أين يعلم جوازه؟ أيسرورة العقل أو نظره أو بسمع متواترا أو أحدا ؟ ولا وجه لدعوى شبه من ذلك » وقد اشتهر في كتب الأصول أن هذا التعريف لبعض الحنفية ، ولكنني وجدت في بعض كتب المالكية أنه لبعض المالكية .

لقد جاء في حاشية العمودي على الشرح الكبير ج ٣ ص ١٠٢ .

والاستحسان وهو ما في اللوازية : « وهو معنى يتقدم في ذهن المجتهد تقرر عنه عبارته » . قال : والمراد بالنص دليل الحكم وهو حجة تتقدم في ذهنه ولكن لا يقدر على التمييز عنها . أما الحكم فقد صرح به .

(٢) هو أبو بكر الحسن الكرخي التوفي سنة ٥٣٤٠ هـ .

(٣) هو أبو بكر الجصاص التوفي سنة ٥٣٧٠ هـ في أصوله المخطوط بدار الكتب تحت رقم ٢٦ .

(٤) التوفي سنة ٤٣٠ هـ نقله السرخسي في المبسوط ج ١٠ ص ١٤٥ .

والأخذ بما هو أوفق بالناس .

وعرفه السرخسي في أصوله ^(١) ، بأنه الدليل الذي يكون معارضاً للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل التأمل فيه وبعد التأمل في حكم الحادثة وأشباهاها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة فإن العمل به هو الراجح ^(٢) .

ولما كانت هذه التعريفات غير واضحة تماماً لحقاه في بعضها أو إجمالاً أو عدم الدقة في بعضها الآخر حاول من جاء بعدم توضيح هذا القموص وتفصيل ذلك الأجمال فقالوا : إن الاستحسان يطلق بإطلاقين . إطلاق خاص وآخر عام . فالخاص هو القياس الحقي في مقابلة قياس جلي وفسروا الجلي بما يتبادر إلى الأفهام وجهة ، والحقي بما لم يتبادر إلى الأفهام ولكنه يحتاج إلى فكر وتأمل أعمق من الأول .

والعام : هو كل دليل في مقابلة القياس الظاهر يقتضي المنول عن القياس من نص أو أثر أو إجماع أو ضرورة أو غيرها ^(٣) .

ومن يستمرش هذه التعريفات للاستحسان يظهر له أنه إما دليل من

(١) ج ٢ ص ٢٠٠ .

(٢) قال : فسوا ذلك استحساناً تتميز بين هذا القموص من الدليل وبين الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل التأمل على معنى أنه يقال بالحكم عن ذلك الظاهر ثم قال : ولستمال عطائنا عبارة الاستحسان تتميز بين الدليلين المتمازين . وتخصيص أحدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسن لكونه مائلاً عن ساق القياس الظاهر فكان هذا الاسم مستعاراً لوجود معنى الاسم فيه ثم استحسان العمل بالقوي الدليلين لا يكون من اتباع المروى وشهرة نفسه في شيء .

(٣) راجع التحرير بشرح التيسير ج ٤ ص ٧٨ وسلم التبروت ج ٢ ص ٢٢٠ :

الأدلة في مقابلة قياس ظاهر جلي كما يقول السرخسي ومالك التحريم ومالك السلم ، وإما ترك القياس إلى دليل آخر أقوى منه ، أو عدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه يقتضي ذلك ، ويكون الدليل يقتضي العدول أو التارك هو وجه الاستحسان .

وعلى الأول يكون الاستحسان دليلاً من الأدلة المشبهة لكنه ليس مقابراً لها ، وعلى الثاني لا يكون دليلاً بل خطة يتجهها المجتهد في بعض المسائل مستنداً لدليل صحيح .

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أن القياس المقابل لدليل الاستحسان لا يراد منه القياس الأصولي في كل مسائل الاستحسان كما هو المتعار من كلام الأصوليين . بل هو أعم منه فقد يكون قياساً أصولياً ، وقد يكون بمعنى القاعدة أو الأصل العام ، وقد يكون بمعنى الدليل ^(١) كما يتضح ذلك من الأمثلة عند مره في أنواع الاستحسان .

وبعد ما ظهرت حقيقة الاستحسان وتبين أنه ليس قولاً بالهوى ولا تشريعاً بمجرد الرأي سلم أتباع الشافعي وقالوا : إنه لا يوجد استحسان مختلف فيه فما أنكره الشافعي غير ما عناه الحنفية ولا يقول به فقيه من الفقهاء .

ومن يتبع مسائل الاستحسان في الفقه الحنفي يجد ما إلا القليل منه سناً ترجع إلى قاعدة الاستثناء من عموم الأدلة والقواعد الكلية وبعض التمريرات السابقة تشير لذلك .

(١) لقد كتبت الأصوليين في ذلك وبينت ذلك ببيان واضحاً بما لم يسبقني إليه أحد في رسالتي تحليل الأحكام ص ٣٣٧ وما بعد ما أفرج إليها إن شئت كما تقدم في حصر أنواع الاستحسان في أربعة مع أنها تزيد على اثني عشر

وأكثر تعريفات المالكية الذين وافقوا الحنفية في العمل به صريحة في أنه استثناء^(١).

وإذا كان الاستثناء يرجع إلى الاستثناء من مقتضى الدليل أو القاعدة فلا يستطیع أحد إنكاره لتقرير أصله في القرآن والسنة وعمل به الصحابة من غير تكثير.

فالقرآن لما حرم بعض المحرمات قال : « إلا ما اضطررتم إليه » ، ويعد تقرير كثير من الشروعات يستثنى أصحاب الأعداء « فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » .

والرسول يطبق ذلك فيحرم شجر الحرم وحشائشه ثم يستثنى الأذخر استجابة لسؤال عه العباس الذي بين له حاجة الناس إليه وعدم استفنائهم عنه ، كما ينهي عن بيع ما ليس عند الإنسان ويرخص في السلم وهو نوع منه .

وينهى عن مبادلة المال المتحد التزوج إلا متساوياً يدا بيد ، ويبيع القرض وهو نوع من ربا النسيئة دفماً لحاجة الناس وتوسعة عليهم ، وينهى عن بيع الرطب بالتمر ويرخص في المرابا وهو نوع من ربا الفضل للحاجة ، وغير ذلك كثير .

فالذي ينكر ذلك يكون منكراً لأصل من الأصول الشرعية وهو تشريع الرخصة التي يقول الرسول ﷺ في شأنها : « إن الله يحب أن تؤتي رخصة كما يجب أن تؤتي عزائقه » .

فإن قال قائل : إنما نقف بالاستثناء عندما وقف للنصوص لا نتمدها وإلا كنا مشرعين بالمعنى من غير دليل .

(١) راجع الاحتكام الشاطبي ج ٢ ص ٣٢٠ ، ص ٢٢١ : للرافعات ج ٤ ص ٢٠٠

قلنا له : إن قول الله عز وجل : « إلا ما اضطررتم إليه » ، وما في معناه من الآيات الأخرى يعتبر مبدأ عاماً وقاعدة كلية .

فصلت السنة منه ما اضطر إليه الناس في زمن النبوة ، وتركت باب التفصيل مفتوحاً من غير إغلاق وأذنت للمجتهدين في دخوله ليشرفوا منه على مصالح الناس فيخرجوا الحرج عنهم تطبيقاً لقوله جل شأنه : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » ، وليجعلوا به شريعة الله رحمة لمباده كما أرادها سبحانه بقوله : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » .

ولا أدل على ذلك من عمل الصحابة رضوان الله عليهم بهذا المبدأ وهم القدرة بعد رسول الله

الصحابة والاستحسان

ولقد طبق فقهاء الصحابة مبدأ الاستحسان الذي هو الاستحسان في كثير من الوقائع . فقد حكموا بأرث المرأة التي طلقها زوجها في مرض موته مع أن الأصل انتهاء الأرث بانتهاء العلاقة الزوجية لزوال الموجب للميراث وهو الزوجية .

كما قضوا بتضمين الصناعات مع أنهم مؤمنون . والأصل في المؤمن ألا يضم إلا بالتعدي أو بالتقصير في حفظ ما أقر عليه .

وحكموا بتأييد تحريم المرأة التي تزوجت في عدتها على من تزوجها مع أن الأصل حل المعتدة للأزواج إذا انتهت عدتها لافرق بين شخص وآخر من حل لهم .

وقد حكموا بمشاركة الأخوة الأشقاء للأخوة لأم في سهمهم في الميراث

في المسألة المشتركة . وهي ما إذا توفيت عن زوج وأم وأخوين لأم وأخوة
أشقاء . مع أن الأصل المقرر بمقتضى الدليل أن العاصب لا يرث إلا بعد استيفاء
أصحاب الفروض فرائضهم .

فهذه الأحكام والفتاوى صدرت منهم تطبيقاً لمبدأ الاستثناء بناء على ما
اقتضته المصلحة وهو ما يصدق عليه حد الاستحسان عند القائلين به .

الشافعية والاستثناء من القواعد

قد اعترف الشافعية بالاستثناء من القواعد لحاجة الناس ودفع المخرج عنهم
في مسائل مع إنكار أمامهم للاستحسان . منها أنهم أجازوا أخذ نبات الحرم
لملف البهائم لما يُلحق المبيع من المخرج لو لم يبع لهم وهو استثناء من محسوم
التحريم ، ويقول عز الدين بن عبد السلام^(١) : إذا باع ثمرة قد بدا صلاحها فإنه يجب
إيقاؤها إلى أوان جذاذها ولتتمكن من غنيها بها لأنها لأن هذين مشروطان
بالعرف فصار كما لو شرطهما بلفظه قال : وإما صح هذا الاشتراط هنا لأن
الحاجة ماسة إليه وحاملته عليه فكان من المستثنيات عن القواعد تحصيل المصالح
هنا المقدر .

ويقول : وإنما خولفت القواعد في الوقف حيث فيه إخراج المنافع إلى غير
مالك كالوقوف على بناء القناطر والمساجد لأن المقصود منه المنافع والفلات
وهي باقية إلى يوم الدين فلما عظمت مصلحته خولفت القواعد في أمره
تحصيل مصلحته^(٢) .

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأئمة ج ٢ ص ١٠٨ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٢ .

كذلك أجازوا الجدل أن يزوج حفيدته من حفيده إذا كان في زواجهما مصلحة استثناء من الأصل المقرر عندهم أنه لا بد في العقد من عبارتين من شخصين .

وكذلك أجازوا الأب والجد أن يرعنا مالهما لموليهما إذا كانت له دين عليهما وبالعكس ^(١) استثناء من القاعدة السابقة ، وإذا كانوا معارفين بالاستثناء من القواعد التي يتفق مع أكثر صور الاستحسان فقم الخلاف إذن ؟

أهو خلاف في التسمية وإطلاق لفظة الاستحسان أم شيء آخر ؟

لا يصح أن يكون في مجرد التسمية لأنه أثر عن الشافعي نفسه التعبير بهذه الكلمة فيما نقله الأمدى في الأحكام ^(٢) فقد قال : استحسن ترك شيء من نجوم الكتابة للمكاتب ، وقال استحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام .

وقال : إذا أخرج السارق يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت . القياس أن تقطع يمينه والاستحسان ألا تقطع كما عبر بكلمة استعجب في مسائل أخرى وهي في معنى استحسن .

إذن لا بد أن يكون شيء آخر وهو ما قدمناه أنه مجرد دعوى الاستحسان دون الاستناد إلى دليل كما حميه من بعض مناظريه في عصره من أتباع أبي حنيفة أو الاستحسان بمجرد المحوى والتشبهى وهما متفق على ردّها .

(١) نهاية المحتاج ج ٤ ص ٢٣٢ ، والأشياء والنظائر للسيوطي ص ٣٢٣ .

(٢) ج ٣ ص ١٣٦ .

أنواع الاستحسان عند الحنفية

وإذا كان الاستحسان عند الحنفية لا يخرج عن أحد أمرين .

إما ترك القياس الذي ظهرت علته إلى قياس خفيت علته أقوى منه ، أو ترك مقتضى الدليل العام أو القاعدة الكلية في جزئية من الجزئيات والحكم فيها بحكم آخر لدليل من الأدلة ، وبعبارة أخرى استثناء جزئية من الجزئيات المتطوية تحت دليل عام أو قاعدة كلية والحكم فيها بحكم آخر لدليل اقتضى ذلك الاستثناء فالاستحسان عندهم يتنوع إلى أنواع تبعاً لتنوع الدليل المثبت له وإليك تفصيلها .

النوع الأول : الاستحسان بالقياس الحقي الذي لا يتبادر إلى الفهم إلا بعد التأمل في مقابلة القياس الجلي الذي يتبادر إلى الفهم من أول الأمر .

وفيه يكون الشيء متردداً بين أصلين في كل منها حكم ثابت شرعاً وقد أخذ منها من كل منها فيلحق بأقواهما شيها .

مثاله : إذا وقف أرضاً زراعية ولم يخلص على حقوق ارتفاقها من شرب وطريق وغيرهما فهل تدخل المرافق في الوقف أولاً ؟ فهذه المسألة تعارض فيها قياسان لوجود شبهين لها .

فالوقف يشبه البيع من جهة أن كلا منهما يخرج العين من ملك صاحبها ، ويشبه الأجرة من جهة أن كلا منهما يفيد ملك الانتفاع بالعين لمن صدر المقد له .

ومقتضى الشبه الأول عدم دخول المرافق إلا بالنص عليها كما هو حكم البيع ، ومقتضى الشبه الثاني دخولها ولو لم ينص عليها كما هو حكم الأجرة .

لأن الانتفاع المقصود بالأجرة لا يمكن بدون المرافق .

لكن القياس الأول وهو القياس على البيع ظاهر يتبادر إلى الفهم بمجرد النظر ، والقياس الثاني خفي لا يدرك إلا بإمعان النظر . ومع ذلك رجحوا العمل بالتأني لقوته حيث أن الانتفاع بالموقوف لا يمكن بدون المرافق فكان شبهة بالأجرة أقوى من شبهة بالبيع .

ولذلك قالوا : القياس ألا تدخل المرافق في الوقف إلا بالنص عليهما والاستحسان يقضي بدخولها وإن لم ينص عليها .

مثال آخر : إذا قال الرجل لامرأته : إذا حضت فأنت طالق ، فقالت : حضت وكنيتها الزوج فالقياس لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها أو يصدقها الزوج قياساً على أمثاله من قوله لها : إن دخلت الدار فأنت طالق أو كلمت فلاناً فأنت كذا . فقالت دخلت أو كلمت وكنيتها الزوج .

والاستحسان أنها تصدق قياساً على قولها اتقضت عدي وكانت بالحيض أو قالت : إني حامل ، لأنها أمانة على ما في ربحها بدلالة قوله تعالى : « ولا يحمل من أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » ، وإليه أشار أبي بن كعب فقال : من الأمانة أن تؤمن المرأة على ما في ربحها ^(١) . وقياساً على التعليل على كل ما لا يعلم إلا من جهتها كالحبة أو البغض :

فالتعارض هنا بين قياسين أحدهما ظاهر متبادر وهو الأول ، وثانيها خفي وهو الثاني فرجح الثاني لقوته ^(٢) ، وهو أغض أنواع الاستحسان كما قال الجصاص ،

(١) أصول الفروع ج ٢ ص ٢٠٢ .

(٢) ويلاحظ هنا أن ترجيحهم القياس الخفي لم يكن مجرد خلافته وإنما رجحوه لقوته أكثر في الحكم بدليل أنهم رجحوا القياس على الاستحسان وعلموا به فيمبطل معكودة قلية لأظهر =

لأن الفصل بين شبه وشبه يحتاج إلى دقة في الملاحظة وبراعة في الاستنباط وإطلاء واسع على أسرار الشريعة وأصولها .

ولعل هذا النوع من الاستحسان هو الذي عناه محمد بن الحسن في قوله إخباراً عن إمامه : « كان أصحابه يمارضونه بالمقاييس فينتصفون منه فإذا قال استحسنت لم يلحقه واحد منهم لكثرة ما يورد في الاستحسان من المسائل .

النوع الثاني : الاستحسان بالنص وهو المدلول عن حكم إلى حكم آخر ينص يقتضى هذا المدلول .

ويكون ذلك في كل مسألة ورد فيها نص معين يفيد حكماً على خلاف الحكم العام الثابت بالنص العام الشامل لهذه المسألة ونظائرها أو القاعدة المقررة . وهو يشمل جميع الصور التي استثناءها الشارع من حكم نظائرها .

ومن أمثلة ذلك : -

١ - السلم ويسمى بيع السلف بلفة أهل المدينة . وهو بيع شيء بالوصف إلى أجل بثمن عاجل . فإنه مستثنى بالحديث : « من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » استثناء الرسول وأجازته مع أنه صورة

= لم قوة القياس وضعف الاستحسان . وهذا ينفي عنهم حجة الاستحسان بالمعنى والتبني ، راجع أصول الفروع في هذه المسائل ج ٢ ص ٧٠٤ وما بعدها فقد عد منها ثلاث مسائل واحدة في الصلاة والثانية في البيع والثالثة في الرهن ، ويقول في أولها : وبيان الاستحسان الذي يظهر أثره وينفي فساد مع القياس الذي يستتر أثره ويكون قوياً في نفسه حتى يؤخذ فيه بالقياس ويترك الاستحسان . وهذه المسائل التي يرجع فيها القياس على الاستحسان اختلف علماء الحنفية في عددها فصاحب كشف الأسرار على أصول البزدي يقول : إنها ست مسائل أو سبع ، وفي حاشيته للنووي سبع ، والأزميري في حاشيته على المراء يقول إنها اثنتا عشرة مسألة بينما الطسلاوي في حاشيته على مراقي الفلاح يعد منها عشرة ويقول إنها تبلغ اثنتين وعشرين .

من بيع ما ليس عند الإنسان الذي نهى عنه بقوله : « يا حكيم بن حزام لا تبيع ما ليس عندك » .

٢ - خيار الشرط فإنه ورد به النص وهو قول رسول الله لجبان بن معاذ وقد كان يفتن في البياعات : « إذا بايتم فقل لا خلابة ولي الخيار ثلاثة أيام » ، وهذا الخيار مانع من لزوم العقد حتى ينتهي الخيار مع أن القاعدة المقررة في العقود لزومها بمجرد تمامها .

٣ - ومنه قول أبي حنيفة : إذا أثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس . يريد بذلك أن الآية التي وردت في حد الزنى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » : عامة بلفظها فيدخل تحتها الزاني المحصن وغيره وهذا هو القياس ، ولما ثبت فسل الرسول وأصحابه وهو أنهم كانوا يرجون الزاني المحصن استثناء وأخرجوه من عموم الآية وحكم فيه بالرجم وسماه استحصانا على خلاف القياس .

٤ - قول أبي حنيفة فيمن أكل أو شرب ناسيا وهو صائم : « لولا قول الناس لقلت يقضى » . يريد بذلك أن أكل الصائم ناسيا يفسد صومه لأن ركن الصوم الأساك عن المقطرات ، فإذا زال الركن لا يبقى الصوم في القياس وهو القاعدة المقررة في الصوم من أنه يفسد بكل ما ينافيه عمداً أو نسياناً ويجب القضاء على المقطر ، ولكننا استثنينا أكل النامي وقلنا فيه بعدم الفساد فلا قضاء عليه للأثر المروي في ذلك وهو قول رسول الله لمن أكل وشرب ناسيا : « حتم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك » .

٥ - ومنه عقد الأجرة فإنها واردة على النافع وهي معدومة والأصل في المصنوع عدم صحة تملكه ولا إضافة التملك إليه ولكن النص ورد يجوزها لحاجة الناس إليها استثناء لها من هذا الأصل .

ويدخل في هذا النوع كل ما استثناء الشارع من أصل كلي بدليل خاص .
ويلاحظ بذلك الاستحسان بالأثر عن الصحابي ، لأن وروده على خلاف
القياس يجعله في حكم المرفوع إلى رسول الله ﷺ .

من ذلك ما جاء في كتاب الخراج لأبي يوسف : « وإذا رأى الإمام أو
حاكمه رجلاً قد سرق أو شرب خراً أو زنى فلا ينبغي أن يقيم عليه الحد
برأيه لذلك حتى تقوم به عنده بينة وهذا استحسان لما بلغنا في ذلك من
الأثر ، فاما القياس فإنه يضي ذلك عليه ولكن بلغنا نحو من ذلك عن أبي
بكر وعمر رضي الله عنهما ^(١) .

فأما إذا سمعه يقر بحق من حقوق الناس فإنه يلزمه ذلك من غير أن يشهد
به عليه » .

النوع الثالث : الاستحسان بالإجماع . وهو يكون بإفتاء المجتهدين في
حادثة على خلاف القياس في أمثالها أو على خلاف مقتضى الدليل العام أو
بسكوته وعدم إنكارهم على ما تعامل به الناس مما خالف القياس لحاجتهم إليه .

ومثلاً له بالاستصناع ^(٢) وهو أن يتعاقد شخص مع صانع على أن يصنع
له شيئاً نظير مبلغ معين بشروط معينة . فكان القياس وهو القاعدة المقررة
في البيع عدم جواز ذلك ، لأن التعاقد عليه معدوم وقت التعاقد وهو منهي
عن بيعه ، ولكنه استحسن بالإجماع لأن المجتهدين في كل العصور رأوا الناس
يتعاملون به ولا يستطيعون الاستغناء عنه فلم ينكروا عليهم فكان إجماعاً منهم

(١) والأثر هو ما رواه الإمام أحمد أن أبا بكر الصديق قال : لو رأيت رجلاً على حد من

حدده الله ما أخلفته ولا دهرت أحداً حتى يكون مني غيري متفقاً : الأخبار .

(٢) ولقد نقشت في الرسالة كرون ملأ ثبت بالإجماع ص ٣٥١ .

على ذلك ، وصار مستثنى من القاعدة العامة . كما استثنى رسول الله ﷺ العلم من عموم النهي عن بيع المدوم .

ومنه دخول الحمام والاستحمام فيه من غير تقدير لمدة المكث ولا لكمية الماء المستعمل نظير أجره متفق عليها ، فإن الناس تعاملوه من غير أن ينكر أحد من أهل الاجتهاد عليهم فكان مستثنى من القاعدة المقررة ، وهي أن يكون الموقوف عليه فيها معلوماً ومدتها معلومة كذلك ، وهذا فيه جهالتان جهالة في الموقوف عليه وهو الماء المستعمل ، وجهالة في المدة وكل واحدة منهما كافية في إفساد عقد الأجرة ، ولكنه استحسن لتعامل الناس حيث لا يترتب على هذه الجهالة نزاع .

النوع الرابع : الاستحسان بالضرورة ورفع الحرج : وعمله إذا كان العمل بالدليل العام يؤدي إلى جرح بين فيستثنى ذلك الموضوع لرفع الحرج . وهذا استثناء بالأدلة النافية للحرج .

ومن أمثلته : -

١ - جواز الشهادة على الشهادة في كل حق لا يسقط بالشبهة (١) وقبولها إذا مات الشهود الأصليون أو غابوا في مكان لا يصل إليه إلا بعد ثلاثة أيام أو أكثر أو مرضوا مرضاً يمنهم من حضور مجلس القضاء ، مع أن الأصل في الشهادة العانية ، وهؤلاء لم يمانعوا ، فاستثنى ذلك لأجل الضرورة ، لأن أصحاب الحقوق لو كلفوا بإحضار الشهود الأصليين بعد موتهم أو في حالة غيبتهم الطويلة أو مرضهم الشديد لكلفوا عمالاً أو أمراً متعذراً عليهم فتضييع حقوقهم .

٢ - جواز الشهادة بالساج في النسيب والموت والكنكاح والدخول وإن لم

(١) تبين المحقق القرطبي ج ٤ ص ٢٣٨ -

يمان الشهود ما شهدوا عليه استثناء من أصل اشتراط المايينة ، لأن الناس لو كلفوا إحضار شهود عاينوا الولادة مثلا وقد لا يحضرها إلا امرأة أو مات الماينون . لو كلفوا ذلك لوقفوا في حرج بين ، فبحوزت الشهادة بالساع لهذه الضرورة .

٣- ومن أمثلته اغتفار القين السير في المعاملات مع أن كل غبن أكل لأموال الناس بالباطل للدليل العام في ذلك ، لكن القين السير عفى عنه وصحت المعاملة معه لضرورة أنه لا يمكن الاحتراز عنه .

٤- ومنه طهارة الآبار والحياض إذا وقعت فيها نجاسة بنزح مقدار معين من ماها مفصل في كتب الفقه : مع أن القياس أنها لا تطهر بذلك سواء بنزح كل الماء الذي كان بها وقت تنجسها أو بعضه ، ولأن ما تبقى في البئر أو ينبع بعد النزع يلاقي النجاسة فيتنجس . وكذلك ما صب في الحوض . فللضرورة حكم بطهارتها بنزح مقدار معين حسبما وقع فيه من النجاسة دفعا للحرج عن الناس .

النوع الخامس : الاستحسان بالمصلحة التي لم تبلغ حد الضرورة : ويتحقق ذلك في كل مسألة ثبت لها حكم بنص عام شامل لها ولأمثالها أو بقاعدة مقررة ووجد أن تطبيق ذلك الحكم العام عليها يؤدي إلى مفسدة أو يفوت مصلحة فإنها تستثنى ويمطلي لها الحكم الذي يحقق المصلحة .

منها : - ١- ما روى عن أبي يوسف ^(١) من أنه قضى بتوريث زوج المرتدة منها إذا ارتدت في مرض موتها استثناء من القاعدة العامة . وهي عدم

(١) وعبارته في كتاب الخراج ص ١٨٦ . فإني استحسن أن أروث زوجها في هذه الحالة وأفرق بين ردها في صحتها وردها في مرضها الذي ماتت فيه وبه كان أبو حنيفة يقول : وليس بقياس . القياس أن لا ميراث للزوج كانت الرمة في الأرض أو في الصفة .

إرثه لانتفاء الزوجية بالردة . وجه الاستحسان هنا هو زجر المرتدة وأمثالها .
ومعاملة لها بتقيض مقصودها من القرار من الأثر .

٢ - ما أفتى به أبو يوسف وعمد بتضمن الصناعات ما بأيديهم من أموال
الناس إلا إذا كان الهلاك من شيء لا يمكن الاحتراز منه كالطريق الشامل والنهب
العام فإن ذلك استحسان على خلاف القياس وهو القاعدة المقررة في الضمان أن
الأمين لا يضمن الأمانة إلا بالتعمدي عليها أو بتقصير في حفظها .

وجه الاستحسان هو المحافظة على أموال الناس من الضياع نظراً لكثرة
الحياطات في زمنهم وضمف سلطان الأيمان على النفوس . وقد قال أبو حنيفة وزفر
بعدم الضمان عملاً بالأصل وهو القاعدة .

٣ - تجوز أي حنيفة إعطاء الزكاة الهاشمي في زمانه استحساناً على خلاف
القياس ، لأن الرسول حرمها عليهم فقال : « إنها لا تحمل الحمد ولا لآل محمد » وقد
جعل الله لهم في خمس الخس من الفنائم ما يكفيهم ويفنيهم . وكان مقتضى ذلك
أنه لا يجوز دفع الزكاة إليهم في أي وقت ، ولكن أبا حنيفة استحسن ذلك
إبقاء على حياتهم وحفظاً لهم من الضياع كما وقع عليهم الاضطهاد في زمانه ومنع
عنهم حقهم في الفنائم . وقد وافقه الإمام مالك في ذلك .

النوع السادس : الاستحسان بالعرف : ومن أمثلته .

١ - أفتى الإمام محمد بن الحسن بصحة بيع التمر مع شرط بقاءه حتى يتم
نضجه مع أنه شرط لا يقتضيه العقد وهو شغل ملك الغير أو هو صفقة في صفقة
لأنه إما إعارة الشجر في هذه المدة أو إجارة له جاء ضمن عقد البيع وهو منهي
عنه بحديث : نهى رسول الله عن صفقتين في صفقة . أو هو بيع وشرط وقد
نهى رسول الله عن بيع وشرط . ولكن جريان العرف بذلك سوغه .

٢- أفتى محمد بن الحسن أيضاً يجوز وقف المتقول إذا تعارفه الناس كالكتب والسلاح وأمثالها استحساناً على خلاف القياس . وهو القاعدة المقررة في الوقف وحي أن يكون مؤيداً ، ومقتضى ذلك ألا يجوز وقف المتقول استقلالاً . المقار ، لأن المتقول عرضة للهلاك والتلف فلا يقبل حكم الوقف وهو التأييد .

٣- قرر فقهاء الحنفية قيمن استمار دابة فردها إلى بيت مالها فهلك لم يضمن استحساناً لتعارف الناس رد البواب على هذه الحالة ، والقياس في المال المستمار أن يرد إلى مالكة في يده كالثياب وغيرها .

٤- أن فقهاء الحنفية صححوا الشرط الذي جرى به العرف استحساناً على خلاف الأصل المقرر الثابت بمحدث : « نهى رسول الله عن بيع وشرط » .

تلك هي أنواع الاستحسان عند الحنفية . وهي في مجموعها ترجع إلى أصل الاستثناء من النص العام أو القاعدة العامة ولم يخرج عنه إلا نوع واحد وهو القياس الحقي في مقابلة القياس الجلي .

فقد يكون تطبيق النص العام يترتب عليه الحرج في بعض الأحوال فيضطر المجتهد إلى الاستثناء لرفع الحرج ، وقد يكون إعمال القياس أو تطبيق القاعدة يترتب عليه حرج أو مشقة بالغة فيمدل عنه إلى ما هو أرفق بالناس وأيسر عليهم . فهو في الحقيقة علاج لما قد يترتب على تطبيق العموم والأقيسة في بعض الجزئيات من حرج ومشقة .

يدل لذلك تعريف المرخص له . بأنه ترك القياس لما هو أرفق بالناس ، أو هو ترك اليسر إلى اليسر .

وتعريف ابن رشد المالكي له : بأنه طرح لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة

في بعض المواضع فيعدل عنه لمعني يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع

ولقد صورته المالكية المرافقون للحنفية في العمل به . بأنه استثناء صورة من عموم أمثالها لدليل اقتضى ذلك ، وهذا الدليل قد يكون عرفاً أو مصلحة أو دفعا لمصلحة وإثارة للتوسعة على الناس أو مراعاة للخلاف كما يقرر ذلك الشاطبي في موافقاته ، وحينئذ يتبين أنه ليس تشريعا بالهوى وإنما هو عمل بدليل معتبر وله أساس في كتاب الله وسنة رسوله وهو نصوص الاستثناء ورفع الحرج وتشريع الرخص .

كما يتبين أنه ليس دليلا مستقلا وإنما ^(١) هو خطة لعمل بعض المعتمدين وأن النزاع فيه لا يلتقي على معني واحد حيث أراد القائلون به العمل بأحد الأدلة المعتبرة في مقابلة دليل آخر يبين أنكره المنكرون بمعني آخر وهو القول بالتشبي بدون سند ^(٢) أو ادعاءه من غير بيان لحقيقته كما أشارا لذلك من قبل أو هو

(١) ولا أدله على ذلك من أن كثيرا من الأصوليين من الحنفية لم يفرده يبحث مستقل بل تكفوا عليه في بحث تفصيلات الفلاس كما فعل فخر الإسلام في أصوله وصدر الشريعة في توضيحه والكمال بن الهمام في تحريره وصاحب مسلم التبيات وغيرهم . ومن أنكره يبحث خصاص منهم كالشيخ في أصوله مثلا نظر لأنه أمر مختلف فيه وأن الشافعي عنه بطعنه الذي وجهه إليه لعل الدواع عنه ببيان حقيقته وتفصيل أوضاعه ليرد عنه طعن الطاعنين قبل أن يظهر وفائق للتخالفين .

(٢) يقول سعد الدين التفتازاني في حاشيته على التوضيح ج ٣ ص ٢ : وقد كثر فيه المدافعة والرد على الداعين ومشروها عدم تحقق مقصود الفريقين . ومبنى الطعن من الجانبين على الجراءة وقلّة اللبابة فإن القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة والقائلون بأن من استحسن فقد شرح يريدون أن من ألبت حسما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع

احتياط حتى لا يفتح هذا الباب لمن لم يتأهل للاجتهد

أهمية الاستحسان

والاستحسان وإن لم يكن دليلاً مستقلاً كما قدمنا إلا أنه يكشف لنا عن طريقة بعض الأئمة في تطبيق أدلة الشريعة وقواعدها عندما تصدم بواقع الناس في بعض جزئياتها . فهو الناقد الذي يطل منها الفقيه على واقع الناس فيرفع عنهم الحرج ويدفع الضرر ويحقق المنافع لهم بتطبيق مبادئ الشريعة وأصولها وهو من أقوى الأدلة على أن الفقه الإسلامي فقه واقعي يقدر ما تعمل هذه الكلمة من معان صالحة وليس فقهاً مثالياً خيالياً كما يزعم أعداؤه الذين يسرحون بمعقولهم في عالم الخيال جهلاً منهم بحقيقته أو حقداً عليه وتغفيراً للناس منه .

الفرق بين القياس والاستحسان

بما تقدم يتبين لنا الفرق بينهما وهو يتلخص في أمرين :

أولهما : أن القياس إلحاق المسألة بنظائرها في حكمها ، والاستحسان في غالب صورته قطع للمسألة عن نظائرها وإفراقها بحكم خاص لدليل من الأدلة .

فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع . والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح عللاً للنزاع إذ ليس النزاع في التسمية لأنه اصطلاح .. ويمد كلام قال : وعندما استقرت الآراء على أنه اسم لدليل متفق عليه نساء كل من أراجاعاً أو قبيلاً خفياً إذا وقع في مقابلة دليل آخر فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف . اهـ التصور

وفي بعض صورته ترك إلحاقها بنظير لها وإلحاقها بنظير آخر أقوى شياً وإن كان
أخفى من الأول

ثانيهما : أن القياس يكون في المسائل التي لا دليل عليها غيره . ومن ثم لا
يكون لها إلا حكم واحد ، والاستحسان لا يكون إلا في المسائل التي تمارهن
فيها دليلاً يعمل المجتهد بأرجحتهما وهذا يقتضي أن يكون المسألة حكماً يمكن العمل
المجتهد عن أحدهما إلى الآخر بوجه يقتضي العمل .

المبحث الثاني

في المصالح المرسله او الاستصلاح

والكلام في هذا المبحث يتضمن بيان معنى المصلحة والمراد بها هنا، وموقف العلماء من حقيقتها، ثم بيان أهميتها في التشريع، وأخيراً الفرق بينها وبين الاستحسان والقياس . وتوضيح ذلك نقول .

المصلحة في اللغة - كما جاء في الحاجم^(١) ضد القسدة . وهي ما يترقب على الفعل مما يبعث على الصلاح . يقال رأى الأمام المصلحة في ذلك أي هو ما يحمل على الصلاح . ومنه سمي ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه مصلحة تسمية للحبيب باسم المسبب مجازاً .

وفي اصطلاح الشرعيين من فقهاء وأصوليين عرفوها بتعريفات عديدة^(٢) تقيد في مجموعها أن المصلحة في اصطلاحهم تطلق بأطلاقين . الأول مجازي وهو السبب الموصول إلى النفع .

(١) القاموس المحيط وأساس البلاغة .

(٢) قواعد الأحكام لشيخ الإسلام ج ١ في عدة مواضع، وأيضاً للفقهاء ص ٢١٢ .
وشرح القسدة مختصر ابن الحاجب وضمها من كتب الأصول .

والثاني حقيقي وهو نفس المسبب الذي يترتب على الفعل من خير ومنفعة .
ويمبر عنه بالفة والنفع أو الخير أو الحسنة على نهج الأطلاق اللغوي .

وقد ظلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المقاسد : ومن
جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها .

وهذه المنفعة المترتبة على الفعل لا ينظر إليها في التشريع باعتبار أنها لفة
موافقة لهوى النفوس محبة لرغباتها المادية ، لأن الرغبات مختلفة والأهواء
متنازعة ، والتشريع لا يخضع لهوى النفوس لما في ذلك من الفساد البين . يقول
تمالي : « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن » .

وإنما ينظر إليها من حيث تقام الحياة الدنيا الأخرى على معنى أنها فرعت
لاتنظام أمر الدنيا بدفع العدوان والظلم فيها وتقييد النفوس بكبح جماحها والحد
من شهواتها .

هذا قدر متلق عليه بين العلماء . فالشارع في تشريعه يقدر الأفعال حسب
نتائجها ونمايتها المترتبة عليها في ذاتها . فإما فيه نفع ألبه أو أمر به ، وما فيه ضرر
نهي عنه وحذر منه ، وهو في تقديره النفع والضرر ينظر للمجتمع لا للأفراد ،
فقد يكون الفعل الموصل للنفع العام ضاراً ببعض الأفراد كالعقوبات فإنها مؤلة
لأن أقيمت عليهم ولكنها تعود بالخير على المجتمع فأمره بها لم يكن لأنها ضارة
بل للمصلحة المقصودة من شرعها .

وقد يكون الفعل الموصل إلى الضرر فافماً لبعض الأفراد كالربا والنصب
والزنى وشرب الخمر فإن فاعلها يذله أتيانها أو ينتفع بها ولكنها تعود بالضرر
على المجتمع فنهى الشارع عنها لأنها مؤدية إلى ضرر المجتمع .

ومن يستقرىء ما يقع في هذه الحياة من أفعال لا يجد شيئاً منها يوصل إلى

نفع خالص ولا إلى ضرر خالص، بل كل فعل يترتب عليه نفع وضرر والحكم للغالب منهما، فما غلب نفعه كان نافعاً، وما غلب ضرره كان ضاراً.

يشير لذلك قوله تعالى: «يسألونك عن الحمر والميسر. قل فيها أثم كبير ومتافع للناس وإثمها أكبر من نفعها»، ومن يستقرىء ما جاءت به الشريعة من أحكام يجدها لم تمنع إلا ما غلب ضرره وما عدا ذلك فإما مأمور به أو مباح. كما يظهر له أن النصوص لم تفصل أحكام جميع الأفعال التي تقع في هذه الحياة إلى أن تنتهي الدنيا وهو الأمد المحدد لهذه الشريعة بل فصلت أحكام الأفعال التي لا تتغير مصالحها ولا تختلف باختلاف الأزمان والبيئات.

ومن هنا لم تستوعب بالتفصيل مصالح الناس كلها بالاعتبار أو الألفاء، بل جاءت نصوصها باعتبار بعض المصالح فأذنت أو أمرت بتحصيل أسبابها، وإزالة بعضها الآخر فتمت من فعل أسبابها، وبقي بعد ذلك ما يجب للناس دون بيان صريح واكتفت في ذلك بالبيان الإجمالي يقول تعالى: «يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات»، ويقول في وصف رسول الله: «يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم»، ويقول: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى»، ويقول: «وما جعل عليكم في الدين من حرج»، «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»، «إلا ما اضطررتم إليه».

ويقول رسول الله لصحابه: «أرسلنا إلى جهة من الجهات: «يسئروا ولا تقصروا ويشئروا ولا تنفروا»، «وأنه ~~يكون~~ ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً».

وهنا يتجلى لنا السر في شرعية الاجتهاد في هذه الشريعة خاتمة الشرائع. فهمة المجتهد إزالة ما سكنت للنصوص عن تفصيل أحكامه أن يبعث عن حكم

الله فيها فما وجد له نظيراً كما صرحت به النصوص ألحقه بطريق القياس ، فإذا عجز عن وجدان النظر لجأ إلى تطبيق قواعد الشريعة ومبادئها وهي تحكيم المصالح وهي ثمرات الأفعال وما يترتب عليها من نتائج مهتدياً في ذلك بأسلوب الشارع في تشريعه ، فما غلب نفعه غلب على ظنه إباحة الشارع له وبالعكس فيما غلب ضرره .

وهذا النوع هو الذي سماه العلماء بالمصالح للرسالة، وسميت بذلك لاطلاقها عن اعتبار الشارع لها أو إلغائها بنص خاص أو ما في معناه . ومن هنا قسم العلماء المصالح إلى أقسام .

أقسام المصالح

تقسم المصالح إلى ثلاثة أنواع : مصالح معتبرة ، وأخرى ملغاة ، وثالثة مرسلة .

وهذا التقسيم هو الذي يتفق مع تعليل الأحكام بالمصالح كما جاء في تعليقات القرآن والسنة ومسلك الصحابة ومن جاء بعدهم من الأئمة والفقهاء . وقد بينا ذلك عند الكلام عن التعليل بالحكمة والمصلحة .

وأما على طريقة الأصوليين الذين يعللون بالأوصاف الظاهرة الضابطة للحكم والمصالح فجعلوا التقسيم للأوصاف فقالوا : الوصف المناسب للحكم الذي يمكن التعليل به إما أن يكون معتبراً بدليل من الأدلة بأن كان له أصل معين رتب الشارع عليه حكماً فيه ، أو يكون ملغى بدليل من الأدلة، أو مرسل مسكوت عنه لم يدل دليل على اعتباره أو إلغائه ، ويسمونه المناسب المرسل . ونحن هنا لا نعنيها الأسماء بقدر ما يعنيها بيان موقف العلماء من التمسك بهذا النوع

والاستدلال به على الأحكام الشرعية بعد توضيح أنواع المصالح .

النوع الأول : مصالح معتبرة : وهي ما قامت الأدلة الشرعية المينة على رعيتها واعتبارها بأن أمرت بتحصيل أسبابها الموصلة إليها . وهذه يجوز التمثل بها بالاتفاق وتمعية أحكامها إلى غير حال النصوص . وهذا النوع يشمل جميع المصالح التي جاءت الأحكام الشرعية لتحقيقها سواء كانت ضرورية وهي التي لا بد منها لقيام الحياة للعباد بحيث لو اختلت كلها أو بعضها أختل نظام حياتهم وعتمت القوضى ، وتقتصر في المحافظة على الدين والنفس والعقل والمال والنسل أو كانت حاجية وهي التي تسهل للناس حياتهم وترفع الحرج والمشقة عنهم . فإذا اختلت كلها أو بعضها وقعوا في الحرج ولحقهم المشقة دون أن يختل نظام حياتهم . ففيها تيسير وترخيص بما يخفف المشقات . .

أو كانت تحسينية وهي التي تجعل بها الحياة وتكمل ولا يترتب على فواتها خلل في نظام الحياة ولا حرج ولا مشقة بل تصير الحياة غير طيبة . وهي ترجع في مجلتها إلى مكارم الأخلاق ومعاسن المادات . وسيأتي تفصيلها عند الكلام على بيان مقاصد التشريع ونكتفي هنا ببعض الأمثلة .

فحفظ الدين شرع الشارع لتحقيقه . الجهاد في سبيل الله وقتل المرتد ، والمتكر لقرض من الفرائض وغير ذلك ، وحفظ النفس شرع لتحقيقه تحريم القتل وإيجاب القصاص من القاتل وأباحة تناول المحرم إذا لم يوجد المباح .

وحفظ العقل الذي شرع لتحقيقه تحريم المسكرات وكل ما يضر به ، وإيجاب العقوبة على تناول المسكر .

وحفظ المال الذي شرع لتحقيقه تحريم أكل مال الغير بالباطل بطريق السرقة أو النصب أو الرشوة أو الربا وغيرها ، وإيجاب ضمان المال المعتدى عليه وقطع يد السارق .

وحفظ النسل الذي شرع لتحقيقه الزواج وتحريم الزنى وإيجاب الحد على الزانى وغير ذلك من المشروعات .

النوع الثاني : مصالح ملغاة : وهي التي قامت الأدلة الشرعية المبنية على عدم اعتبارها والالتفات إليها في التشريع . وهذه لا يصح التعليل بها ويناهى الأحكام عليها .

وكا قلنا من قبل : إن الشارع لم يبلغ للمصلحة بعنوان أنها مصلحة بل لما يغالطها من مفسدة تربو عليها أو لتحصيل مصلحة أخرى أعظم منها نفعاً .

فنلّا الاستسلام للمدو وإن كان فيه مصلحة وهي حفظ النفوس من القتل ولكن الشارع أهملها فأمر بقتال المدو لتحقيق مصلحة أرجح منها وهي حفظ كيان الأمة الإسلامية والاحتفاظ بكرامتها وعزتها .

ومن ذلك المصلحة التي لاحظها يحيى بن يحيى فقيه الأندلس في فتواه أحد الملوك في عصره لما واقع امرأة له في نهار رمضان . بأن عليه أن يكفر بصوم شهرين متتابعين ، فلما اعترض عليه بمض الفقهاء في ذلك بقوله : لم لم تقتنه يذهب مالك وهو التخيير بين العتق والصيام والأطعام ؟ قال : لو فتعنا له هذا الباب لسهل عليه أن يفعل ذلك كل يوم ويستق رقبة ، ولكن حلتنا على أصعب الأمور لئلا يموء .

فقد لاحظ أن الكفارة شرعت للزجر فاختر أصعب الأمور على نفسه لئلا يعود وهي في ذاتها مصلحة ، ولكن الشارع ألغى هذه المصلحة وأوجب الكفارة على وجه التخيير بين الأمور الثلاثة كما فهم مالك أو على وجه الترتيب بين العتق والصيام والأطعام كما فهم غيره وهو ظاهر حديث الأعرابي .

وذلك لأن الصوم وإن كان فيه مشقة وزجر لمن ينتهك حرمة الصوم إلا أن

الاعتناء أمر رغب الشارع فيه لا فيه من تحرير الرقاب وإعادة الحرية إلى من سلبت حريتهم بالرق ، وأطعام الفقراء فيه قسمة عليهم . وفي كل منها مصالح متعددة تحقق النفع لأشخاص كثيرين ، أما الصوم ففيه مصلحة خاصة بشخص واحد فكانت المصلحة التي لاحظها في قتواه تعارضها مصلحة أخرى أعظم منها لاحظها الشارع في تشريعه .

على أن رسول الله حينما قال للأعرابي « أعتق رقبة » . ثم لما بين عبده قال « صم شهرين متتابعين » فلما بين له عسر ذلك عليه قال « أطعم ستين مسكينا » لم يفرق بين شخص وغيره بل أطلق ذلك فكانت هذه الفتوى مخالفة للنص الصريح .

ومن هذا النوع ما يثار من وقت لآخر من المطالبة بالتسوية بين المرأة والرجل في الميراث والشهادة والزواج الفردي بمنع تعدد الزوجات لرفع الغبن عن المرأة التي هي نصف المجتمع وقطع أسباب الخصومات بين الضرائر وما يحدث بين أولادهن من منازعات تفكك روابط الأسرة .

فهذه المصالح ألغاهما الشارع ولم يعتبرها وشرع هذه الأحكام لمصالح أخرى تفوق تلك المصالح وليس كل ما يخال أنه مصلحة يربط به تشريع الأحكام .

النوع الثالث: مصالح لم يلق دليل معين على اعتبارها ولا على إلغائها: وهي موضع هذا البحث وهي التي حكى فيها الخلاف في كونها دليلا يستند إليه في تشريع الأحكام بإباحة بعض الأفعال أو المنع منها .

ومحلها الوقائع التي ليس فيها نص ولا إجماع سابق يبين حكمها ، وليس لها نظير معين بما نص على حكمه أو أجمع عليه تلحق به في حكمه بطريق القياس .

حجية المصالح المرسله

يحكى الأصوليون فيها مذاهب ثلاثة (١) .

المذهب الأول : أنها حجة يجب العمل بها في محلها وتبنى عليها الأحكام .

المذهب الثاني : أنها ليست حجة فلا يجوز العمل بها مطلقاً . وأصحاب هذا الرأي فريقان . فريق تقي حجية القياس ووقف عند النصوص وهم الظاهرية ومن سلك مسلكتهم ، وفريق يعترف بالقياس ولكنه يمنع العمل بالمصلحة إلا إذا وجد المجتهد لها أصلاً معيناً .

المذهب الثالث : التفصيل بين نوع ونوع فإن كانت ضرورية قطعية كلية صح العمل بها وإلا فهي مردودة وليست بحجة .

وقد اضطربت أقوال الأصوليين في نسبة المنهيين الأولين إلى الغائلين بهما ، وأما الثالث فهو رأى الفزالي الذي صرح به في المستصفى . وقصد من كونهما ضرورية أن تكون راجعة إلى حفظ أمر من الضروريات الخمس التي جاءت الشريعة بالمحافظة عليها وهي الدين والنفس والمال ، ومن كونها قطعية أن يجزم العقل بتحقيق هذه المصلحة من إباحة القتل أو تحريره ، ومن كونها كلية أن تكون فائدتها عائدة على جميع المسلمين .

(١) وهناك مذهب رابع يحكيه بعضهم كأنهم الحرميين وينسب إلى الإمام الشافعي وهو أنه يعمل بها إذا كانت ملائمة للمصالح التي اعتبرها الشارع وبعبارة أخرى أن تكون طر فوفق للمصالح التي اعتبرها الشارع بأن يكون الشارع اعتبر جنبها . وهذا عند التحقيق لا يخرج عن رأي الغائلين بحجيتها لأن من اعتبرها لم يرد بها مطلق للمصلحة بل أرادها للخاصة لما اعتبرها الشارع منها .

فإذا كانت غير ضرورية أو لم تكن مقطوعاً بها أو فقدت كليتها فلا اعتبار لها .

وهذا المذهب الأخير بقيوده الثلاثة يصور هذا النوع من المصالح بصورة فادحة . إذ ينذر أن توجد مصلحة كذلك لم يعتبرها الشارع . فهي عند التحقيق تخرج عن قسم المصلحة ، لأن الأداة الكثيرة أثبتت هذا النوع ، وقد صرح غير واحد من الأصوليين ^(١) أنها بهذه القيود ليست من المصالح المتنازع فيها فهي موضع وفاق فلم يبق فيها إلا مذهبان من مذهب الفقهاء يوجبها والمأخوذ لها ، وقد نسب بعض الأصوليين القول باعتبار المصالح المرسلة إلى الإمام مالك فقط .

وهذه النسبة مخالفة للواقع في المذاهب الفقهية إذ ما من مذهب من هذه المذاهب إلا وفيه القول بها غير أنهم لم يتوسعوا فيها توسع الإمام مالك كما صرح بذلك كثير من العلماء ^(٢) .

(١) راجع لتحرير بشرح التيسر ج ٤ ص ٣٢٧ ومسلم الثبوت . ويقول القرطبي من اللاتكيا هي هذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها كما نقله الشوكاني عنه في إرشاد الفحول ص ٢١٣ .

(٢) يقول القرطبي في مختصر التنقيح : وأما المصلحة المرسلة فنفياً يصرح بالإنكار ما مولاكنهم عند الترويج لمجمع يطلق المصلحة ولا يطلقون أصلهم عند الفروق والمواضع بأبداء للشاهد لها بالأخبار بل يمتنعون على مجرد التسمية وهذا هو للمصلحة المرسلة . ويقول في تنقيح الفصول ص ١٩٩ هي عند التحقيق . في جميع المذاهب لأنهم يسرون ويفرقون بالتأسيات ولا يطلقون شامداً بالأخبار ولا ضمنى بالمصلحة المرسلة إلا ذلك « ويقول الزركشي في البحر المحيط . إن العلماء في جميع المذاهب يكتبون بمطلق التسمية ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك « وقال ابن دقيق العيد الشافعي - كما نقله الشوكاني عنه - الذي لا شك فيه أن مالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا القرح موله أحد بن حنبل . ولا يكاد يخفى غيرهما عن اعتباره في الجملة ولكن للملح ترجيح في استمالة .

مصنف واحد في خلافة أبي بكر المحافظة على القرآن من الضياع بموت الحفظة
عمل بمجرد المصلحة ، يقول عمر لأبي بكر : « إن القتل استمر بقراء القرآن يوم
الجمعة وإني أخشى أن يستمر القتل بالقراء في المواطن كلها فيذهب القرآن كثير » ،
ثم يقول له عندما تردد أول الأمر : « إنه والله خير ومصلحة للمسلمين » ،
واتفاقهم على جمع الناس على مصنف واحد وحرق ما عداه في عهد عثمان خشية
الاختلاف في القرآن كذلك .

يقول حذيفة بن اليمان لعثمان : أدرك الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب كما
اختلف اليهود والنصارى .. إلى آخر القصة ، واختلاف أبي بكر لعمر قبل
وفاته ليس له سند ظاهر إلا المصلحة التي راعاها وهي جمع كلمة المسلمين ومنع
اختلافهم في اختيار الخليفة من بعده وهم في وقت أحوج ما يكون إلى وحدة
الصف وحيوشهم تقابل خارج الحدود^(١) .

ترك عمر الخلافة شوري بين ستة من كبار الصحابة فلم يترك الأمر كما تركه
رسول الله ، ولم يهد لواحد كما فعل أبو بكر وليس له سند في ذلك إلا المصلحة .
وهي تضييق شقة الخلاف بينهم عند اختيار من يخلفه حتى لا تشعب في وقت
أطلت فيه رؤوس الفتنة .

وكذلك تصويته الدواوين ، واتخاذ السجون ، وتأريضة بالمهجرة لم يتقدمه
أحد فيها ولكنه وجد المصلحة في ذلك ، ولقد أراق الذين المنفوش بالماء تأديباً
للعشاشين لئلا يفشوا الناس من بعده .

(١) جاء في كتاب العهد الذي أملاه أبو بكر على عثمان بن عفان « إني استمعت عليكم
عمر بن الخطاب فإن بر وعدك فذلك علي به وراي في . وأن جاز وبدك فلا علم لي بالقب
والخير أودت ولكل أمرى ما اكتسب » وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون « تاريخ
الاسلام للأكتود حسن البرليم ج ١ » .

كما شاطر الرواة الذي أنروا في ولايتهم أموالهم لتسح الاستغلال وغير ذلك كثير .

والله زاد عيان الأذان الأول يوم الجمعة لأعلام الناس بدخول وقت الصلاة لا كانوا ووجد أن الأذان الذي كان قبل ذلك لا يكفي لتحقيق ما شرع الأذان له .

وقد قدمنا أنهم استعملوا المصلحة في مقابلة القواعد والنصوص العامة فخصصوها بها في بحث الاستحسان .

أدلة المتكبرين لمجبتها

قالوا أولا : إن كون مصلحة معينة حلة لحكم معين حكم شرعي وضعي لا يصار إليه إلا بدليل ولم يقم دليل خاص على اعتبار المصلحة المرسله فيكون العمل بها محلا بلا دليل .

والجواب أن فرض الكلام في مصلحة لم يقم دليل خاص على اعتبارها كما لم يقم دليل على إلغائها ، والشارع الحكيم لم ينص على أفراد المصالح . بل قامت الأدلة الكثيرة على أنه اعتبر المصالح في التشريع وأنه شرع الأحكام لجلها للبلاد ، وفي هذا إذن منه في العمل بها متى وجبت ، ولم يرد نص صريح يفيد تأكيد المصلحة المتبعة بالنصوص عليه ، ولا بالقضاء للسلوك عنها ، ولا أدل على أنها مُعتبرة في التشريع من عمل الصحابة بل إجماعهم على العمل بها في وقائع كثيرة ولا يمثل أن يجمعوا على العمل بغير دليل .

وقالوا ثانيا : إن الشارع اعتبر بعض المصالح والتي بعضها والمصالح المرسله مترددة بين الألفاء والاعتبار تمحل أن تكون من المصالح المتبعة وتمحل أن

تكون من المصالح التي ألناها، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الجزم باعتبارها وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح .

والجواب : أن القائلين باعتبارها لا يدعون الجزم والقطع باعتبارها ، بل يقولون : إنها مصلحة مظنونة ظناً ، ومجرد الاحتمال لا يقدح في اعتباره بل إنه لا يوجد إلا في صور الاحتمال .

ودعوى عدم المرجح غير صحيحة لأن ما اعتبره الشارع من المصالح كثير وما ألناه قليل ، فإذا وجدت مصلحة لم يعم دليل على اعتبارها ولا على إلغائها بذاتها وفيها فائدة تعود بالنفع على العباد كان الظاهر إلحاقها بالأعم الأغلب دون القليل النادر .

على أن ما ألناه للشارع من المصالح لم يكن إلناؤه لذاته بل لما يخالطه من مفسدة تساوره أو ترجع عليه وهذا غير موجود في المصالح المتنازع فيها ، لأن الفرض أنها مصلحة واجبة فيمتنع إلحاقها بما ألناه للشارع ويتمين إلحاقها بالمصالح المختبرة .

وقالوا ثالثاً : إن العمل بالمصالح المرساة يؤدي إلى مفسدين ؟ لأنه يفتح طريقاً للنزوى الأهواء ومن ليس أهلاً للاجتهاد ينفذون منه إلى التصرف في الأحكام الشرعية حسب أهوائهم وأغراضهم. وفي هذا إهدار للشرعة وخروج عن قبولها كما يؤدي إلى اختلاف الأحكام باختلاف الأزمان والبيئات والأشخاص ، وهذا ينافي عموم الشرعة وصلاحياتها لكل زمان ومكان .

والجواب عن الأول : أن القائلين باعتبارها شرطوا في الأخذ بها - بعد التحقيق من كونها مرحلة لخلوها من دليل يدل على اعتبارها أو إلغائها - أن تكون من المصالح المحققة دون المتروكة ، ومن المصالح العامة لا الخاصة بالأفراد ، وأن تكون مقولة في ذاتها بحيث لو عرضت على العقول السليمة تلقفتها بالقبول .

ومع هذه الشروط تخرج عن أن تكون في متناول العلماء الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد فضلا عن العوام وأهل الأهواء لأنه لا يعرف تلك الأمور كلها إلا المجتهدون فهم الذين يستطيعون الوصول إلى أن تلك مصلحة خلت عن دليل يدل عليها أو يلغينا وأنها مقولة محقة غير موهومة نفعها عام لا خاص .

فليس كل ما يبدو العقل أنه مصلحة يدخل في نطاق المصالح التي تبني عليها الأحكام .

والتاريخ يحدثنا الحديث الصافي عن بعض الفقهاء والحكام أنهم هموا بالعمل بما ظنوه مصلحة دون أن يتوفر لهم صفة الاجتهاد فوقف العلماء في طريقهم وكشفوا لهم عن خطئهم فرجعوا إلى الصواب ^(١) .

وأما الثاني وهو اختلاف الأحكام باختلاف الأزمان والبيئات فلا قبح فيه، بل هو معدود من محاسن الشريعة ، وهو من الطرق التي تجعلها عامة وصالحة لكل زمان ومكان ، وهذا الاختلاف لم ينشأ من الاختلاف في أصل الخطاب حتى يكون إهدارا للعموم للشريعة ، وإنما نشأ من تطبيق أصل عام وهو أن المصلحة

(١) من ذلك أن بعض الفقهاء في زمن الخليفة المعتمد بالله بن عبد العزيز شاروه في قتل من سب الخليفة ظنا منهم أن في هذا مصلحة ، ولكن الخليفة فرده عليه ذلك ، لأن سب الخليفة لا يستوجب القتل في شرع الله .

وأن بعض الفقهاء شاروا ابن دقيق العيد في قطع آفة شامة زور لينته من الكتابة فأنكر عليه أشد الإنكار لأن عمله لا يستوجب هذا الطلب ، كما يحكى عن السلطان سليم أنه لم يقتل جملة خافوا أمره في بيع الحرير ظنا منه أن في ذلك مصلحة أنشأ الشاوش في المحافظة عليها فدخل عليه علاء الدين الجمالي أحد علماء الحنفية في ذلك فرتت متكررا هذا المنع ، فقال له السلطان سليم : أما يحل قتل ثلاث لأصلاح نظام الباقين ؟ فقال له الشيخ : ولكن إذا أدى الحال إلا خال طم . فقال السلطان من الجبيع .

التي لم يرد فيها دليل معين يقضي فيها المجتهد حسبما يظهر له وجه المصلحة ، فكان الشارع يقول لمن أوتى العلم : إذا عرض لكم أمر فيه مصلحة ولم تجدوا في الأدلة ما يند على اعتبارها أو إلغائها فزوا المصلحة بقولكم الراسخة في فهم المقصود من التشريع وقرروا الحكم الملائم لها .

واليك هذا المثل الرائع لاختلاف الحكم باختلاف المصلحة التي قدرها المجتهد يروى عن خليفتين من الخلفاء الراشدين . جاء في الآثار أن عثمان رضي الله عنه ادعى عليه فبذل المال وقبل الصلح وقال : إن حلفت ربما يصيبني آفة فيقول الناس : إنه حلف كاذباً . فعمل ذلك بينا حلف عمر حينما ادعى عليه ولم يدفع المال صلحا خشية أن يقال : إنه كان كاذباً ودفع المال فرأوا من المؤمنين^(١) .

وكم لأصحاب رسول الله من اختلاف في الأحكام تبعاً لاختلافهم في تقدير المصلحة .

وبعد فقد ظهر أن المانعين لحجية المصالح المرسله لم يؤيدوا رأيهم بدليل صحيح وكل ما تمسكوا به لا يخرج عن كونه شبهاً كشفت المناقشة حقيقتها فذابت فرجع بذلك القول بمسببها ولكن الذي يقدروها هو المجتهد فإذا لم يجد نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً لجأ إلى المصالح يعمل بها ويستنبط الأحكام للوقائع الجديدة على ضوءها .

(١) راجع للبوط السرخس ج ١٦ ص ٦٤ . وكتب عثمان السلام ص ٨٧ لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن البخاري المحتفي التوفي سنة ٨٤٦ هـ .

وعبارته جاء في الآثار أن عثمان رضي الله عنه ادعى عليه فبذل المال وقبل الصلح وقال : إن حلفت ربما يصيبني آفة فيقول الناس : إنه حلف كاذباً فدفع المال صيانة للمسلمين من قيل وقال . وعمر رضي الله عنه حلف حين ادعى عليه فبذله لم يخلصه دفع المال يقال : إنه كان كاذباً في إنكاره فحلف صيانة للمسلمين عن هذا الظن والرمم .

أهمية المصالح المرسلة

فإذا خرجنا عن نطاق الاستدلال إلى الواقع وجدنا أن رفض العمل بالمصالح المرسلة في تشريع الأحكام يجعل الشريعة جامدة لا تسير مصالح الناس للتجدة وتقف بهم عند حدود ما نصت عليه من المصالح اعتباراً أو إلقاء وما يمكن إلحاقها بطريق القياس ، وقد لا يتيسر ذلك الألتاق أو قد يقترب على العمل به إلتاق الناس في حرج وهذا مناف لعموم الشريعة وأبديتها وجعلها رحمة للعالمين .

ويمكن ذلك نجد اعتبارها يجعل منها شريعة مرنة تسير مصالح الناس ، ولا تقف بهم وسط الطريق فتحكم على أفعالهم بما يعود عليهم بالنفع ويدفع عنهم الضرر .

وعلى ضوء المصالح يستطيع أولياء الأمور الذين وقفوا بأنفسهم على أسرار التشريع أو بمعونة العلماء إصدار التشريعات في كل جديد لا نص فيه ولا إلتجاع بما سكت الشارع عنه ولم يجدوا فيه قياساً صحيحاً بعد تقديره بميزات المصلحة الشرعية .

فبواسطة هذا الأصل يستطيع الفقهاء أن يخرجوا أحكاماً شرعية للكثير من المسائل التي صدرت بشأنها القوانين . كتحديد أجور العمال والصناع والمساكن ، وتنظيم الصناعة والزراعة والتجارة الداخلية والخارجية والملكية ، وفرض عقوبات رادعة لبعض الجرائم كتماطي المحدثات والآلتجار فيها ، وإنشاء بعض العقود على وجه معين كوثيقها أو تسجيلها بحيث لا تقترب عليها آثارها القانونية إلا إذا صدرت على هذا الوجه . وكل ما يتعلق بتنظيم المجتمع عام

يرد بشأنه نص في كتاب الله أو سنة ورسوله (١) .

لو فعلنا ذلك لاستجاب الناس لتلك التشريعات عن طيب نفس إذا علموا أن شريعة الله تقرأ على وجه خاص فلا تزال فيهم بقية من دين .
ولو أضفنا إلى ذلك العمل على نشر المزيد من الوعي الديني والحققي للأجلاء
الناس إلى التحايل عليها باختراع الوسائل للخروج من سلطانها وقديماً قيل :
« تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الأمور » .

الفرق بين المصالح المرسلة والاستحسان

تتفرق المصالح المرسلة عن الاستحسان في أن الاستحسان في قبالب صوره
استثناء من القواعد والنصوص العامة . فهو لا يكون إلا في الوقائع التي فيها
دليل يثبت حكماً فيعدل عنه المجتهد إلى حكم آخر لدليل أقوى من الدليل

(١) فمثلاً مسألة الإذخار التي كثر الكلام فيها والإعلان عنها بشئ الوسائل لترغيب الناس
فيها إذا أرمنا معرفة حكم الشريعة فيها نعلم للناس أولاً أن كتب الله ينهى عن الأسراف
والتبذير ويحسب للبذور إغران للشياطين ويأمر بمساعدة المحتاجين وبعض من الاتفاق في سبيل
الله للشمائل لوجوه الخير كلها التي تعود على الأفراد والجماعات بالنفع ، وشرح ما شرع من وجوه
التكافل الاجتماعي ليمشئ الناس في وقام وسلام ، وحلو من الأتقية ووعظ في الأثرار وقواعد
السكرتون المال بدون تداول والذين لا يتفقونه في سبيل الله بمذاب ألم وأن رسول الله يقول :
« لأن تلذروا تلك أغنياء خير من أن تلذروهم علة يتكفرون الناس ، فتخلص من ذلك إلى أنها
تقرر مبدأ الإذخار لتنافع ولكنها لم تحمله طريقة معينة بنص معين بل تركته ليختار الناس
الطريقة التي تلي التي تحقق الغرض المقصود منه . فتستطيع تحديد ما يكون أكثر فملاً المدخر
والمجتمع معاً . ولا يمكن ترك ذلك لكل فرد ينهب فيه للذهب الذي يحمله . فقد يختار
طريقة تطل المال عن التسلل أو تكون وسيلة إلى ضياعه . فيستعين أن تولد الميائل أو العلة
ففسا لأن في ذلك ضماناً لفائدته التي تعود على المدخر نفسه بحفظ ماله وتجميعه لوقت الحاجة وط
المجتمع بتتبعه في مشروعاتها العامة التي تعود بالنفع على الجميع . فهذه مصلحة واجبة لا تختلف
عن المصالح التي جاءت بها شريعة الله .

الأول ، ولا يتحقق ذلك إلا عند تعارض دليلين في جزئية من جزئيات القاعدة أو الدليل العام .

أما المصلحة المرسل فلا استثناء فيها بل يعمل بها فيما ليس فيه دليل ومن ثم لا يكون لها حكم سابق بل الحكم ما قضت به المصلحة ، ولا يوجد في عملها تعارض .

والاستحسان وإن كان يشترك معها في أنه قد يكون بالمصلحة إلا أنه يكون بطريق الاستثناء ، وهذا هو السر في تثيل بعض العلماء ببعض أمثلة الاستحسان للمصلحة تساهلا أو لحقاء الفرق الدقيق بينها .

المبحث الثالث

في سد الذرائع (١)

الذرائع جمع ذريعة وهي لغة الوسيلة التي يتوصل بها إلى شيء آخر مطلقاً . وفي الاصطلاح الشرعي هي ما تكون وسيلة وطريقاً إلى الشيء المنوع شرعاً . وهذا هو الغالب المشهور في استعمالها . ومعنى سدها منعها بالشيء عنها

وقد نطلق على ما هو أعم من ذلك فتعرف بأنها ما تكون وسيلة وطريقاً إلى شيء آخر حلالاً كان أو حراماً ، وهي بهذا المعنى قد تسد إذا كانت طريقاً إلى مفسدة ، وقد تفتح إذا كانت طريقاً إلى مصلحة . ولكنها أكثر ما تستعمل في الأول ، ولذلك جعلوا عنوان البحث « سد الذرائع » ونحن نتكلم عنها بهذا المعنى لأنه المصود من الأصول لكثرة استعماله .

وقبل الكلام على هذا الأصل وبيان موقف العلماء منه نهد لذلك فنقول :

إن المقاصد الشرعية وهي جلب المنافع للناس ودفع المفاسد عنهم لا يتوصل

(١) وأصح هذا للوضوح في كتاب الفروق للفراقي ج ٢ ص ٣٠ في الفرق الثامن والحسين « بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل » ص ٣٠٠ ص ٣٦٦ في الفرق الرابع والتمسين « بين قاعدة ما يسد من الذرائع وما لا يسد منها » مكتتب للفرق للشاطبي ج ٤ ص ١٠٩ وما بعدها ، وإعلام للزمين لابن القيم ج ٢ ص ١١٩ وما بعدها ، وإرشاد الفحول للشيخ ص ٢١٧ .

إليها إلا بأسباب تقضى إليها ، فقدرد التكليف على هذه الأسباب وهي لا تكون إلا من أفعال المكلفين التي هي موضع التكليف .

وبالاستقراء نجد أن الأفعال الموصلة إلى المصالح يطلبها الشارع أو يأذن فيها ، والأفعال الموصلة إلى المفاسد ينهى عنها ويمنع منها .

وما يصدر من المكلفين من أفعال وأقوال ورد لتهيئ عنها قد يشتمل على المفسدة بنفسه بأن يوصل إليها بدون واسطة كالزنى والسرقة والقتل والطمع في الأعراس بالتدفع ، وقد لا يوصل إليها بنفسه ولكنه يكون وسيلة إلى شيء آخر يوصل إليها . كالخيانة بالأجنبية فإنه لا يتحقق به اختلاط الأنساب وفساد الفرائض ولكنه وسيلة إلى الزنى الذي يترتب عليه تلك المفسدة .

وكان يرشد شخص ظالماً إلى مكان شخص بريء يريد أن يوقع به الأذى فإن الأرشاد في ذاته لا يتحقق به الأيذاء وإنما هو وسيلة إليه .

والشارع في نهي عن المفاسد لم يقصر نهيها على الأفعال الموصلة بنفسها إلى المفاسد ، وإنما قصد إلى كل وسيلة تقضى إليها بطريق غير مباشر فمنعها أيضاً ، فهو بذلك يسد الطرق الموصلة إلى المفاسد وإن كانت في ذاتها مباحة أو لا مفسدة فيها . لأنه لا يحل أن يجرم شيئاً ثم يبيح الوسائل الموصلة إليه وإلا كان نقضاً لتعريمه وإغراء للنفوس بما حرمه ، وهذا لا يتصور من عاقل فضلاً عن أحكم الحكماء سبغاته .

ومن يتتبع تشريعات القرآن والسنة يجد من ذلك الشيء الكثير .

يقول الله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير

علم^(١) ، فقد نهى الله المؤمنين أن يسبوا أصنام المشركين . وهو في ذاته مبالغ بل مطلوب لأنه تحقير لشأن المشركين وإذلال لهم بتوهين ما عظموا ، نهام عن ذلك لئلا يكون ذريعة إلى سب المولى سبحانه وهو من أكبر المفاسد .

ويقول سبحانه : « ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن^(٢) » فقد نهى النساء أن يضربن الأرض بأرجلهن في مشيتهن ليعلم الرجال صوت خلخالهن ، لأن هذا ذريعة إلى تطلع الرجال إليهن فتتحرك فيهم الشهوة .

فيقال عليه كل فعل يثير : الفتنة كالترين الفاضح والتعطر عند الخروج حق ولو كان الصلاة ، بل إن رسول الله نهى المرأة إذا خرجت إلى المسجد أن تتطيب فيقول : « إذا شهدت إحداكن المسجد فسلاتم طيباً » ، وفي حديث آخر يقول : « لا تغموا إمام الله مساجد الله وليخرجن ثقلات » .

والشارع يراعى في نهيه عن الوسائل ما يوجب فيه التوصل إلى المقصود أما ما لا يوصل إليها إلا فادراً فلا ينهى عنه .

يقول تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ليسأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض^(٣) » ، فقد أمر المالك ومن لم يبلغ الحلم من الأحرار بالاستئذان قبل الدخول في هذه الأوقات الثلاثة لئلا يكون الدخول

(١) الأنعام - ١٠٨ .

(٢) النور - ٣١ .

(٣) النور - ٥٨ .

بغير إذن فريضة إلى اطلاعهم على ما لا يجوز الاطلاع عليه ، لأن هذه الأوقات مظنة التجرد من الثياب أو لبس ثياب خاصة ، وأما غيرها فليس فيها ذلك فرفع الجناح عن دخولهم بدون استئذان ممثلاً لذلك بالطواف ..

ويقول رسول الله ﷺ : « إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والده ، قالوا يا رسول الله : كيف يلعن الرجل والده ؟ » قال : « يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه » .

فقد جعل سب الرجل أبا الأجنبي وأمه سباً لوالديه ، لأنه وسية إليه .

ويقول لعائشة أم المؤمنين : « لولا جهادة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم بنيت على أساس إبراهيم » فقد امتنع عن هدم البيت وبنائه على قواعد إبراهيم الأولى التي رسمت له بطريق الوحي مع ما فيه من المصلحة لما يترتب عليه من نفرة العرب من هذا العيل لقرب عهدهم بالجاهلية .

ولما طلب من رسول الله ﷺ قتل بعض المنافقين وقد ظهر منهم ما يوجب القتل نال : « أكره أن يتحدث العرب عنا أن محمداً قاتل بقوم حتى أظهره الله تعالى بهم ثم أقبل عليهم يقتلهم » وفي رواية « أخشى أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه »

فقد امتنع رسول الله ﷺ عن قتلهم مع أنه مباح وفيه التخلص من طائفة طالما آذت المسلمين ولكنه تركه لما يترتب عليه من مفسدة أكبر . وهي أن قتلهم ينفر الناس من الإسلام إذا سمعوا أن رسول الله ﷺ يقتل أصحابه .

وقد نهى عن أن تقطع أيدي السارقين في الغزو لئلا يلحق هؤلاء بالمدو .

وأمر أن يفرق بين الأولاد ذكورهم وأنثاهم في المضامع لئلا يكون فريضة إلى

الفساد بقصد أو بغير قصد لاتحاد الفرائض فيقول : « مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع » .

وغير ذلك كثير

وقد عمل أصحاب رسول الله بعده بهذا الأصل فأجمعوا على قتل الجماعة بالواحد وإن لم يكن فيه التثاقل الذي بنى عليه القصاص في هذه الحالة لأنه قد يكون ذريعة إلى كثرة القتل وسفك الدماء البريئة ، فكل من أراد أن يقتل عدوا جمع له جماعة وقتلوه وهم مطمئنون لهم بأنهم لا يقتلون به بل يغرمون شيئاً من المال وما أسهل عليهم .

وقد حكموا بتوريث المطلقة بائناً في مرض الموت ، لأن الطلاق في هذه الحالة ذريعة إلى قصد حرمان المرأة من الميراث بعد أن تطلق حقها بالمال بسبب المرض . فعمل ذلك عثمان لما طلق عبد الرحمن بن عوف زوجته فمأزر بنت أصبغ الكلبية في مرض موته ، وكان ذلك بحضور من كبار الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم فكان إجماعاً على ذلك .

موقف العلماء من سد الفرائض

إن ما جاء به نص أو ثبت فيه إجماع من هذا الأصل فلا كلام فيه لثبوته بدليل صحيح وعلى كل فقيه أن يعمل به ، ولكن هل تقف به عند ذلك ونفلق بابه أو نبقى الباب مفتوحاً للجهتهن ليعملوا به في كل جديد ؟

لا خلاف في أن الظاهرية الذين يقفون عند ظواهر النصوص ومن سلك مسلكهم لا يعملون به لأنهم رفضوا قبل ذلك العمل بالقياس والمصلحة .

ولكن الخلاف بين غيرهم . فعلماء الأصول ينسب الكثير منهم العمل به إلى
الأمام مالك فقط كما نسبوا إليه العمل بالمصلحة المرسدة وحده ، وقد بينا خطأ
هذه النسبة فيما سبق . وكذلك هنا لأن من يتتبع تقريرات المذاهب يجد أنها لا
تخالف من العمل به غير أنها تختلف قلة وكثرة ، فالأمام مالك هو الذي توسع فيه
حق عم أكثر أبواب الفقه عنده ^(١) وهذا ما جعل بعض المحققين يقسم النرائع
إلى أقسام ليتبين مواضع الوفاق والخلاف بينهم .

يقول القرافي في فروقه : وليس سد النرائع من خواص مالك كما يتوهمه
الكثير من المالكية ، بل النرائع ثلاثة أقسام قسم أجمعت الأمة على سده ، وقسم
أجمعت على عدم سده ، وقسم تختلف فيه ^(٢) .

(١) يقول الشاطبي في موافقات ج ٤ ص ١٩٥ : قاعدة سد النرائع التي حكها مالك في
أكثر أبواب الفقه . هي في حقيقتها لتوصل بها إلى مصلحة إلى مفسدة وبعد أن مثل لها مثال
قال : وخالف الشافعي فيه . .

(٢) ولقد قسمها ابن القيم في إعلام اللوامين تفسيرا آخر فقال ما خلاصته : ولا بد من تحرير
لهذا الموضع قبل تقريره ليزول الالتباس فيه فنقول : الفعل أو القول المفضي إلى المفسدة قسمان ،
أحدهما أن يكون وضه للأفشاء إليها كشرب السكر المفضي إلى مفسدة السكر والكلفه
للفضي إلى مفسدة الفرية ونحو ذلك فهذه الأفعال والأقوال وضعت مفضية لهذه المفسدة وليس
لها ظاهر غيرها .

الثاني أن تكون موضوعة للأفشاء إلى أمر جائز أو مستحب فيتخذ وسيلة إلى المحرم أما
ب قصد أو بغير قصد منه .

فالأول كمن يبعد التكاح قصداً به التحليل أو يبعد البيع قصداً به الربا ، والثاني كمن
يسل تطوعاً بغير سبب في أوقات النهي ثم هذا القسم من النرائع نوعان أحدهما أن تكون
مصلحة للفعل أرجح من مفسدته ، والثاني أن تكون مفسدته راجحة على مصلحته .

فهنا أربعة أقسام .

الأول وسيلة موضوعة للأفشاء إلى المفسدة . الثاني وسيلة موضوعة للمباح قصدية لتوصل

وإليك تفصيل هذه الأقسام .

أولاً : الوسائل التي تقضي إلى المفسدة على وجه القطع أو الظن القريب منه ، وهذا هو الذي اتفق العلماء على سده ، كبيع السلاح وقت الفتنة ، وبيع العنب لمن يصره خمرأً وكذلك حفر الرجل بئراً في مدخل داره وهو يعلم أن شخصاً يزوره في ظلام الليل ؛ فهذا الفعل في ذاته مباح لكنه يوصل قطعاً أو ظناً قريباً منه إلى المفسدة .

الثاني : الوسائل التي تقضي إلى المفسدة تأدراً وهذا متفق على عدم منه وأنه ذريعة لا قصد ووسيلة لا تحسم . كالتنع من زراعة العنب خشية اتخاذ الخمر منه فإنه لم يقل به أحد ، لأن في زرع العنب نفعاً كثيراً فلا يترك ذلك بإسقاط اتخاذ الخمر منه .

ومن ذلك تسيير البواخر في البحر فإن فيه منافع كثيرة وقد يفرض ذلك إلى الفرق ولكنه ليس بالكثير فلا يمنع وكذلك كل فعل فيه منفعة واجبة وإن كان يترتب عليه في بعض الحالات ضرر .

الثالث : الوسائل التي تتردد بين أن تكون ذريعة إلى مفسدة وبين ألا

إلى المفسدة . وثالث وسيلة مرسوعة المباح لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالباً ومفسدتها أوجب من مصلحتها . والرابع وسيلة مرسوعة المباح وقد تقضي إلى المفسدة ومصلحتها أوجب من مفسدتها مثل النظر إلى الخطوبة والشهود عليه وهذا القسم مستحب أو واجب حسب درجته في الصلحة . والقسم الأول ممنوع كراهة أو تحريماً بحسب درجته في المفسدة يبقى فنظر في القمحين الموطأ هل هما مما جاءت الشريعة بإباحتهما أو للتع منها واختناؤا للتع فيها ثم ذكر ذلك تسعة وتسعين مثالا مما جاء في القرآن والسنة وعمل الأئمة

تكون وهو موضع اختلاف العلماء ومن أمثلته . قضاء القاضي بملء فؤانه ما رده بين أن يكون وسيلة إلى حفظ الحق إذا لم تقم عليه بينة وأن يكون وسيلة إلى مقسدة الجور في القضاء إن ضعف سلطان الأيمان في نفسه . ولهذا اختلف العلماء فيه فمنهم من جوزوه ومنهم من منعه سدا للترعة الفساد .

ومنه حفر الرجل بشرأ في داره بمحور حائط جاره ليتجمع فيها الماء فإنه مأذون فيه باعتبار أنه تصرف في خالص ملكه يؤدي إلى مقسدة أحياناً هي هدم حائط الجار فاجتمع في هذا مصلحة للمالك ومفسدة للجار ، فوقع الخلاف في الترجيح . فمنهم من منعه وألزمه بالضمان إذا ترتب عليه الهدم ، لأن دمه المقسدة مقدم على جلب المصلحة ، ومنهم من لم يمنعه لأنه تصرف في خالص ملكه فهو مأذون فيه فلا ضمان عليه لأنه لا يجتمع إذن وضمان إلا إذا وجدت قرينة تدل على أنه قصد هذا الفعل الأضرار بالنظر .

ومنه ما إذا باع سلعة لآخر بمائة مؤجلة إلى أجل معين ثم اشتراها البائع منه بتسعين حالة ودفعها إليه ، فإن البائع توصل بهذا البيع إلى إعطاء المشتري تسعين نقداً بمائة مؤجلة ، وبذلك يكون البيع فريضة إلى الربا .

وقد اختلف الأئمة في هذا البيع فذهب مالك إلى منعه سدا للترعة الربا . وذهب الشافعي إلى صحة كل من المتدين لأن كلا منها قصد به ما ترتب عليه وما دام المشتري قد قبض السلعة فقد صارت ملكاً له يتصرف فيها كيف شاء وحال المأمن يحمل على الصلاح .

وأبو حنيفة يصحح العقد الأول دون الثاني لأنه الذي يحقق الربا فيقتصر الفساد عليه وبرافقه في ذلك ابن حنبل^(١) وينبغي أن يقيد هذا الخلاف بما إذا

(١) راجع فتح القدير ج ٥ ص ٢٠٧ وكذلك كشف النعاج الحنابلة .

لم يظهر بالدليل أن المتبايعين قصدا بذلك البيع التوسل إلى الربا ، أما إذا ظهر قصدها ذلك بالدليل فلا خلاف بينهم في أنه ممنوع لأنه لا يعقل أن يقول أمام من هؤلاء يجوز التحايل على ارتكاب المحرم ^(١) .

فإذا لم يعم الدليل على ذلك القصد فالأمام مالك يجعل نفس العقد بهذه الصورة دليلاً على قصد التوسل إلى الربا . وكثير من المسائل انبنى الخلاف فيها على الخلاف في سد الذريعة كسائر أنواع الحيل التي يترتب عليها سقوط فريضة من الفرائض .

هذا هو موقف الفقهاء من سد الذرائع فهم متفقون على أن ما يوصل إلى للمفسدة قطعاً أو ظناً قريباً منه يمنع بالاتفاق لأن الأحكام الشرعية مبنية على ذلك ، وهذا النوع لا مصلحة فيه تدخل في اعتبار الشارع .

كما اتفقوا على أن ما لا يوصل إلى المفسدة إلا نادراً لا يسد ولا يمنع لأن الشارع فيما ورد عنه لم يمتنع به ، ولأن في سده قفل أبواب كثيرة من المباحات وألغاء كثير من المصالح لمجرد توهم المفسدة .

وما عدا ذلك وهو المتردد فيه بين المصلحة والمفسدة فقد قال بسده مالك وابن حنبل ، وخالف أبو حنيفة والشافعي ، ونحسن إذا عرفنا أن هذا النوع تعارضت فيه المصلحة والمفسدة فإن تبين رجحان إحداها على الأخرى عمل بالراجح وإن تساوى الأمران فالأصل المقرر أن درء المفسد مقدم على جلب المصالح فيترجح سد الذريعة في هذا النوع .

(١) يقول الشاطبي في موافقانه بعد أن حكى مذهب الشافعي : لكن ينبغي أن يقيد ذلك عند الشافعي بما إذا لم يظهر مقصد البائع إلى اتخاذ وسيلة الربا . ومثل ذلك يقرره ابن القيم في إعلام الموقعين وهذا البيع هو المعروف عند الفقهاء باسم بيع العينة .

وقد قال رسول الله ﷺ : «دع ما يربك إلى ما لا يربك»، وقال: «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات ألا وإن حي الله غارمة فمن حام حول الحى يوشك أن يقع فيه» .

وحينئذ نستطيع أن نقول : إن سد الذرائع أصل من أصول التشريع متفق عليه في الجملة وإن وقع الخلاف في تطبيقه في بعض جزئياته وهو أصل مهم حتى قال بعض العلماء إنه أحد أرباع التكليف^(١) .

« وضع سد الذرائع بين الأدلة »

بقى بعد ذلك النظر في سد الذرائع لبيان هل هو في حقيقته دليل من الأدلة أولا ؟

التأظر فيها ورد فيه يجد أنه في غالب صورهِ عبارة عن أمر مباح يمنع في موضع من المواضع لكونه وسيلة موصلة إلى مقسدة وهو بذلك لا يخرج عن كونه عملاً ينوع من المصلحة التي هي جلب المنافع ودفع المضار، فهو إذن نوع من المصلحة وليس أمراً مستقلاً، فإذا قلنا هذا الشيء يمنع سداً للزينة الفساد كان مساوياً لقولنا هذا ممنوع دفعاً لما يترتب عليه من المقسدة .

(١) يقول ابن القيم في إعلام الموقعين : باب سد الذرائع أحد أرباع التكليف فإنه أمر شرعي والأمر نوعان أحدهما مقصود لنفسه والثاني وسيلة إلى المقصود ، والثاني نوعان أحدهما ما يكون النهي عنه مقسدة في نفسه والثاني ما يكون وسيلة إلى المقسدة فصار سد الذرائع المنعية إلى الحرام أحد أرباع الدين .

فالفقيه حينما يعمل بسد الذريعة يجعل من كون المباح موصلاً إلى الحرام أمارة على تحريمه .

بل من يمعن للنظر يجده شيئاً آخر غير الأدلة لأن سد الذريعة معناه منع الفعل المباح الموصول إلى المحرم ، وهذا المنع هو الحكم ، والحكم غير الدليل فيكون أشبه بالقواعد الفقهية التي يطبق حكمها على جزئياتها فكان الشارع قال : الشيء المشروع إذا اتخذ وسيلة إلى غير المشروع امنموه (١) .

ومع ذلك فهو أصل عظيم في باب التشريع فبواسطته يستطيع ولي الأمر الذي يحكم بشرعية الله أن يمنع من بعض المباحات التي اتخذها الناس وسائل إلى الفساد والأضرار بالمجتمع ويسد عليهم أبوابها ، ويكون عمله هذا عملاً شرعياً مستنداً إلى أصل من أصول الشريعة .

ومع ملاحظة أن يكون هذا الأمر المباح موصلاً إلى مفسدة محقة لاهوومة ، وتكون من نوع الفساد التي أثار عن الفقهاء المنع في نطاقها حتى لا يتخذ ذريعة إلى مفسدة أعظم وهي التضيق على الناس وإيقاعهم في حرج بين ، لأن الشريعة التي قزرت سد الذرائع قررت معه رفع الحرج ودفع المشقة عن عباد الله . في نصوص كثيرة حتى كان رسول الله يدعو ربه بالمشقة على من يوقع بأمره المشقة ، وبإلحاقه على من يرفق بها فيما رواه الأمامان أحمد ومسلم عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنها قالت : سمعت رسول الله يقول : « اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً

(١) وحديث يكون أشبه بما قيل من الاستحسان بأنه ليس دليلاً بل هو خطة يسلكها المجتهد في بعض جزئيات الدليل العام المحرم فيستثنيها ويطلقها حكماً مفاداً لتطبيقاتها فتباح بعد المنع فكان الشارع قال : الشيء المنوع إذا أدى إلى حرج شديد لم أوقع الناس في مشقة بالغة فأبيحوه أو أرفعوا عنه المنع .

فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولى من أمر أمى شيئاً فرفق بهم فارفق به (١) .

وهنا تنبه على أمر آخر هو أن الشريعة لم تقف بالفرائع عند وسائل الفساد فسدتها بل تجاوزت ذلك إلى وسائل المصالح ففتحتها ، فقد تبيح المنوع لما يترتب عليه من مصلحة أرجح من مفسدة ، وهو ما سبق في الاستحسان .

ومن ذلك إباحة المحرم أو رفع أثم في مواضع الضرورة « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » ، ومن هنا قرر الفقهاء في قواعدهم « الضرورات تبيح المحظورات » ثم زادوا ذلك فقالوا : « الحاجة تنزل منزلة الضرورة » . ألا ترى أنها أباحت دفع المال للمدعو لتخليص الأسرى مع أن في دفع المال إليه تقوية له وهو حرام لأنه إضرار بالمسلمين لكن مصلحة الأسارى أعظم . نعماً لأنه تقوية للمسلمين من ناحية أخرى .

وفي هذا يقول القرافي في فروقه (٢) : تنبيه : أعلم أن الذريعة كما يجب سداً يجب فتحها وتكره وتندب وتباح ، فإن الذريعة هي الوسيلة فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة وهي الطرق المفضية إليها وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحریم وتحليل غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها ، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما يتوسط متوسطاً ، وكلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة فإنها تبع له في الحكم .

واعتبار الفرائع سداً وقتها بهذه الصورة دليل آخر خير ما سبق على مرونة

(١) متنى الأخبار بشرح ذيل الأوطار ج ٢ ص ١٨٩ .

(٢) ج ٢ ص ٢٢ .

شرعة الله وأنها بحق نزلت رحمة للعالمين تسير واقع الناس في كل جديد دافع .
 فهي شريعة الخلود ولن يخلص الناس من حيرتهم التي يمشون فيها إلا الرجوع
 إليها ، وليست الشريعة همارات كاذبة ترفع من حين لآخر ، ولكنها حقيقة
 واقعة هي عقيدة وعمل « وقل أعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون
 وسعدون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » (١) .



(١) التوبة - ١٠٥ .

المبحث الرابع

في العرف

والكلام على العرف يتضمن بيان معناه وأنواعه وحقيقته ، وهل هو دليل مستقل ، وجمال العمل به ، وتقدير الأحكام بتغيره ، ثم مقارنة إجمالية بين مركز العرف في فقه الإسلام والقوانين الوضعية .

وفي بيان معناه نقول : إذا فعل إنسان فعلا من الأفعال وتكرر منه حتى سهل عليه فعله وشق عليه تركه سمي ذلك عادة له لأن المادة مأخوذة من العود أو المادة بمعنى التكرار .

وكما يكون تعود الشيء من الفرد يكون من الجماعة ، وتسمى الأولى عادة فردية ، والثانية عادة جماعية أو عرفا ..

فالعرف إذاً هو ما تعود الناس أو جمع منهم وألقوه حتى استقر في نفوسهم من فعل شاع بينهم أو لفظ كثر استعماله في معنى خاص بحيث يتبادر منه عند إطلاقه دون معناه الأصلي .

وعلى هذا يتنوع العرف أولاً إلى نوعين . عرف عملي ، وآخر قولي .

فالأول : هو ما جرى عليه عمل الناس في تصرفاتهم . كتعارفهم تقسيم المهر

في الزواج إلى مقدم ومؤخر ، وأن الذي يجب على الزوج دفعه قبل الزفاف هو المقدم ، وأما الثاني فلا يجب إلا بالموت أو الطلاق أيها أقرب .

وتعارفهم لتقديم الأجرة قبل استيفاء المنفعة في إجارة المساكن مثلاً ، وتعارفهم البيع بالتعاظم ، في أشياء كثيرة . بأن يدفع المشتري الثمن للبائع في السلع المحددة الأثمان ويأخذ السلامة دون أن يصدر منها صيغة لفظية .

وتعارفهم دخول الحمامات للاستحمام نظير أجر معين دون التلطف بقدر ولا اتفاق على مقدار مدة المكث فيه ولا مقدار الماء المستعمل .

والثاني هو تعارف الناس على إطلاق لفظ على معنى غير معناه القوي بحيث يتبادر منه هذا المعنى العرفي عند إطلاقه بدون حاجة إلى قرينة حتى سموا استعمال اللفظ فيه حقيقة عرفية ، لأن المعنى القوي صار مهجوراً لا يقصد من اللفظ إلا بقرينة تدل على إرادته .

وتعارفهم إطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى مع أنه في اللغة شامل للنوعين ، بل قد ورد في القرآن مراداً به النوعين في قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » (١) .

وتعارفهم إطلاق لفظ اللحم على غير السمك مع أنه في اللغة ينطوي تحت ، والقرآن ساء لحماً في أكثر من آية منها قوله تعالى : « وهو الذي سخر البحر لنا كلوا منه لحماً طرياً » (٢) .

وتعارفهم إطلاق كثير من الألفاظ في الأيمان والقتل على معان خاصة : فتبار

(١) النساء - ١١ .

(٢) البقر - ١٤ .

معانيها الثبوتية . كقولهم في الحلف . والله لا أضغ قدمي في دار فلان ، وفي التندر : عليّ المشي إلى بيت الله ، فإنهم أرادوا بالأول الدخول لا حقيقة وضع القدم . وبالثاني المسجد الحرام لا كل مسجد مع أن المساجد كلها بيوت الله . وتعارف أهل العراق إطلاق لفظ الركوب على ركوب الحيل خاصة ، ولفظ الدابة على خصوص الفرس .

أنواع العرف

يتنوع العرف — سواء كان عملياً أو قولياً — حسب من وقع منهم لتعارف إلى عرف عام وخاص .

فالعام : هو ما تعارفه الناس في كل البلاد في عصر من العصور قديماً^(١) كان أو حديثاً . كتعارفهم الاستصناع وهو الاتفاق على صنع أشياء معينة من بيع المدوم . ودخول الحمامات على الوجه السابق ، وتعارفهم وقف المتقول من الكتب وغيرها .

والخاص : هو ما كان من أهل إقليم خاص أو طائفة معينة كالتجار والصناع وأرباب الحرف .

كتعارف أهل مصر على تصنيف المهر في عقد الزواج ، وتعارف التجار في إقليم معين على الالتزام بتوصيل السلع المبيعة إلى منازل مشترعينها ، أو التزام إصلاح بعض السلع مدة معينة كالساعات والتلاجات .

(١) قلنا في عصر من العصور لأنه لا يلزم في عموم العرف عمومه في جميع الأزمنة بل يكفي لعمومه أن يكون في مواطن كلها .

والعرف بعد ذلك إما أن يكون مناقضاً لما جاءت به الشريعة من أصول ومبادئ أو لا يكون كذلك .

فإن كان مناقضاً لقواعد الشريعة وأحكامها الثابتة التي لا تتغير كان عرفاً فاسداً . لا يلتفت إليه ، بل يجب محاربته والقضاء عليه . كتمارف الناس التعامل بالربا والالتجار في الخمر وشربها ، وما تعودوه في أفراحهم ومآتهم من إسراف . لا مبرر له إلا المظاهر الكاذبة ، وخروج النساء بشكل يثير الفتنة وغير ذلك مما ابتدعه الناس تقليداً لأجتي أو قصداً إلى غرض غير شريف .

وإن كان لا يناقض شيئاً من ذلك فهو عرف صحيح . كالمعاملات التي تعودها الناس مما لم يرد فيها نص إذا لم يكن فيها تحليل حرام .

الفرق بين العرف والأجماع

والفرق بينه وبين الأجماع . أن الأجماع لا يكون إلا من المجتهدين في عصر من العصور ولا دخل لغيرهم فيه ، أما العرف فلا يشترط فيه أهلية اجتهد ولا غيره .

وأن الأجماع قد يكون في محل نص دال على الحكم ولكنه ظني الدلالة ، وأما غل العرف فليس فيه نص دال عليه ..

وأن الأجماع إذا كان عملياً يوجد بفعل المجتهدين مرة واحدة ، وأما العرف فلا يتحقق إلا بتكرار الفعل كثيراً حتى يصير متعارفاً .

وأن الأجماع متى تم كان ملزماً للجميعين وغيرهم . وأما العرف فقد يكون ملزماً لكل إذا كان عاماً وقد لا يكون ملزماً للجميع إذا كان خاصاً بأقلية معين .

وأن العرف يتغير ، وأما الأجاع فلا يتغير إلا إذا كان مستنداً إلى مصلحة
تغيرت .

حجية العرف

إن الشريعة الإسلامية التي جاءت لتنظيم المجتمع وإسعاد الناس مجلب المنافع
لهم ودفع المضار عنهم ولم تفصل أحكام الوقائع كلها لا يتصور فيها أن تحول بين
الناس وبين ما تعارفوه مما يجلب لهم نفعاً أو يدفع عنهم ضرراً أو يرفع عنهم
حرجاً ومشقة .

ولا أدل على ذلك من أن رسول الله ﷺ وهو المبلغ عن الله لم يهدم كل ما
تعوده العرب في جاهليتهم بل أقر منه الصالح وأبطل الفاسد وعدل ما احتاج
إلى تعديل .

فقد أقر من بيعاتهم ما كان مبنياً على التراخي خالياً مما يشتر الزرع أو
يوصل إلى أكل أموال الناس بالباطل ، كما أقر من الزواج صنفاً كانت تحط فيه
المرأة إلى وليها ويقدم لها خاطبها صداقاً ثم يعقد أمام شهود ، وألغى ما عدا
ذلك ، وأقر أصل الطلاق ونظمه ، وأبقى نظام القصاص في القتل العمد بعد أن
خلصه من عنت الجاهلية ، وأقر وجوب النية في القتل الخطأ ونظام الغرامة
وضير ذلك .

وفي هذا إقرار لبدا اعتبار العرف في التشريع خير أنه لم يقره لمجرد كونه
عرفاً عمل الناس به من زمن بعيد وإلا لأقر كل ما تعودوه ، وأما أقره لما فيه من
مصلحة واضحة لا غنى للناس عنها ، ولو لم يكن ذلك موجوداً لأتى لهم به
تشريعاً مبتدأ .

فيكون **يُحْكَمُ** قد حدد لنا نوع العرف الذي يعتبر أساساً للتشريع فيما بعد وهو أن ما تعودته الناس بما ليس فيه حكم مقرر يوزن بميزان المصلحة بمبدأ عن الأهواء والشهوات . فبمقدار ما فيه من نفع أو ضرر يباح أو يمنع ، فإذا كانت فيه مصلحة راجحة أو يدفع عنهم مفسدة كبيرة ولا يتخلل بالمجتمع يقر ويُعمل به فيصير شريعة واجبة الاتباع ما دام يحقق ذلك ، وإذا كان غير هذا أُلْغِيَ وأُهْدِر ولا فرق في ذلك بين عرف عام شامل لكل البلدان أو عرف خاص ببلد معين ، لأن رسول الله أقر بعض أعراف خاصة وإن صارت بعد إقراره تشريعاً عاماً تبعاً للعموم للرسالة .

بل أكثر من هذا أنه صلوات الله وسلامه عليه كان ينهى عن أشياء نهياً عاماً ثم يجد لقومه عادة في بعض جزئيات بحيث لو طبق عليهم حكم النهي وقعوا في حرج استثنى موضع الحاجة ورخص فيه .

من ذلك أنه نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان فقال : يا حكيمة بن حزام لا تبع ما ليس عندك ، ولما قدم المدينة وجدهم يتعاملون بالسلف « السلم » وهو نوع من بيع ما ليس عند الإنسان فأقرهم عليه بعد أن نظمه لهم .

وفي هذا يروى لنا البخاري وغيره عن ابن عباس أنه قال : « قدم النبي المدينة وهم يسلفون في الثار السنة والسنتين » ، فقال : « من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم ^(١) » ، فقد اعتبر العرف أولاً ، ثم صار بعد إذنه سنة صادرة عن رسول الله فعم حكمها .

ومن ذلك ما رواه المحدثون أيضاً عن ابن عباس قال قال رسول الله يوم فتح مكة : « إن هذا البلد حرام لا يعضد شوكة ولا يختل خلاد ولا ينفر صيده ولا

(١) متنى الأخبار يشرح نيل الأوطار ج ٥ ص ١٩١

ينفر صيده ولا تلتقط لقطته إلا لعرف^{١٠} ، قال المباس : « إلا الأذخر فإنه لا بد لهم منه فإنه للقبور والبيوت فقال إلا الأذخر^{١١} » ، وفي بعض الروايات فقال المباس إلا الأذخر يا رسول الله فإنه لا بد منه للقبور وظهور البيوت فسكت ساعة ثم قال : « إلا الأذخر فإنه حلال^{١٢} » .

فقراء عليه السلام حرم قطع شجر الحرم وحشائشه واستثنى الأذخر لاعتيادهم تسقيف البيوت به وسد الخلل الذي يكون بين لبنات القبور .

ففي هذين النصين ينهي نهيًا عامًا ثم وجد للناس عادة في بعض جزئيات المنهى عنه وأن من السير عليهم ترك عادتهم فيرخص لهم في موضع العادة دفعا للهرج عنهم .

موقف الصحابة من العرف

وقف أصحاب رسول الله من بعده موقفه من العادات حيناً واجهوا خليطاً منها في البلاد المفتوحة ، فمن مصرية إلى فارسية إلى رومانية إلى بربرية وأغريقية فأقروا صالحها وأنفوا فاسدها فعملوا ذلك تأسيًا برسول الله .

فقد وضع عمر النواوين - وهي عادة فارسية - فيجعل للجيش ديواناً وللمال ديواناً ، وللخراج والجبايات والصرف ديواناً ، بل أبقاها على ما كانت عليه قبل الإسلام ديوان المراق بالفارسية وديوان الشام بالرومية ، وكتاب النواوين

(١) للرجع السابق ص ٢١ والأذخر حشيشة طيبة قرائمة تسقف بها البيوت فوق الخشب والقبور جمع قين وهو الحداد والصابغ ولا يحتل خلاه الحلاء الرطب من التبنات واختلفوا قطعة واستثنى ، ينفر صيدها كتابة عن الاصطيد .

(٢) امتناع الأسباع للمعري ج ١ ص ٢٨٦

من أهل المهد من الفريقين ولم يتغير ذلك إلا في عهد الأمويين (١) .

فعل ذلك تحقيقاً للمصلحة التي لم يتمتع من العمل بها عدم وجود كتاب من المسلمين يصلحون لهذا الأمر فعين من غير المسلمين من أهل المهد يعملون فيها بلفتهم فهو لم يتعصب لأهل دينه ولا للفتة .

كما ضرب الغرام وهي عادة لم تكن في جزيرة العرب ، وطبق نظام الخراج الذي كان يعمل به كسرى أنوشروان ملك فارس على أرضها وأهلها لما فتحها .

ومع إقرارهم لما أقروه من عاداتهم التي لا تتنافى مع مبادئ الإسلام رفضوا منها ما يخالف تعاليمه .

وبذلك يكون أصحاب رسول الله قد أكدوا بقاء اعتبار العرف الصالح فيما يجري بين الناس . .

الأئمة والعرف

وعلى هذا المنهج سار الفقهاء والمجتهدون من بعدهم فعملوا بالعرف الجديد في بلاد الإسلام ، بل لم يأنفوا من إقرار أنظمة وعادات كانت موجودة عند غيرهم من الأمم التي دخلت الإسلام ما دامت لا تخالف النصوص الشرعية وفي إقرارها تحقيق نفع أو رفع حرج عن الناس .

فأبو حنيفة وأصحابه يذهبون إلى أن الزرع إذا أصابته جائحة فأثقلت

(١) راجع مقدمة ابن خلدون ص ١٣٣

فإن الحراج الموظف يسقط عنه، وتلك عادة طبقتها الأكسرة في العراق أيام حكمهم^(١).

وصحوا الشروط التي تمارفها الناس مع ورود النهي عن بيع وشرط معالين ذلك بأن النهي لم يكن إلا لأن الشرط في عقد البيع يقضى إلى النزاع غالباً والعرف يقضى على ذلك النزاع.

وأفق محمد بن الحسن يجوز البيع للنحل وودود القز لما وجد الناس يتعاملون بها بيساً وشراء بمد أن كان أبو حنيفة يمنع ذلك لعدم ماليتها قياساً على هوام الأرض والضفدع.

كما كان يذهب إلى الصباغين ويسأل عن معاملتهم وما يتواضعون عليه ليلاحظ ذلك في فتاويه فيما يقع بينهم.

والأمام مالك عمل بالعرف واعتبره نوعاً من المصلحة حتى خصص به النصوص. فقد خصص قوله تعالى: «والوالدات يرضعن أولادهن» حولين كاملين إن أراد أن يتم الرضاعة، بالمادة فاستثنى المرأة الشريفة التي تتضرر بالأرضاع.

يقول القرطبي في تفسيره^(٢): واختلف الناس في الرضاع هل هو حق للأم أو حق عليها واللفظ محتمل... ثم قال: ولكن هو عليها في حال الزوجية وهو عرف يلزم إذ قد صار كالشرط إلا أن تكون شريفة ذات ترفه فمرهاً ألا ترضع وذلك كالشرط.

(١) الفتاوى الهندية وفيها عن أحد فقهاء الحنفية: الحمد من صنع الأكسرة أن المزراع إذا أصاب زرعاً في ميمهم كفوا بضميتون له البنود والنفقة من الخزانة ويعطون: والمزراع شريكنا في الربح فكيف لا تشارك في الحسارة والسلطان المسلم بهذا الحق أولى.

(٢) أحكام التركة ج ١ ص ٨٦.

والإمام الشافعي لما جاء إلى مصر غير مذهبه القديم وكان العادات المصرية أو واضح في ذلك .

كما أن الإمام أحمد بن حنبل اعتبر كثيراً من الأعراف وبخاصة في تطبيق الأحكام وتفسير النصوص . تخلص من ذلك إلى أن الأئمة أصحاب المذاهب اعتبروا العرف وعملوا به وإن نازع بعض الأصوليين في ذلك بحكاية الخلاف فيه . لأن الخلاف لم يكن في أصل اعتباره ولكنه في تطبيقه في بعض جزئياته أو في التوسع والتضييق في نطاقه .

يقول القرافي المالكي^(١) : نقل عن مذهبنا أن من خواص اعتبار العادات والمصلحة المرسدة والذرائع وليس كذلك ، أما العرف فيشارك بين المذاهب ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها .

ويقول ابن العربي في تفسيره^(٢) : « إن العادة دليل أصولي بنى الله عليه الأحكام وربط به الحلال والحرام » :

والسرخسي من الحنفية^(٣) يقول : إن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي ، لأن في النزاع عن العادة الظاهرة حرجاً بيناً .

وجاء في القواعد . « العادة محكمة والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً » ، والتميين بالعرف كالتعيين بالنص ، والأصل أن جواب السؤال يجري على حسب ما تعارف كل قوم في مكانهم^(٤) .

(١) مختصر التنقيح ص ٧٦ (٢) ج ٢ ص ٢٧٠

(٣) للبسوط ج ١٣ ص ١٤

(٤) رسالة الكرخي في الأصول التي عليها مداو فروع المحتبة .

ومن ثم شرطوا في المجتهد أن يكون عالماً بأعراف الناس (١) :

وهذا يظهر أن العرف اعتبره الشارع في التشريع وظل معتبراً غل به
الفقهاء في كل عصر حتى أن منهم من جعله غصصاً لبعض النصوص وقد تقدم
في بحث الاستحسان أن من أنواع الاستحسان بالعرف ، فإذا كانت يستثنى
بالعرف من القواعد والنصوص العامة فأولى أن يعمل به فيها لم يكن فيه
دليل أصلاً .

هل العرف دليل مستقل ؟

من يتتبع الفعل المتعارف من مبدأ إقدام الناس عليه إلى أن استقر عرفاً
لم يجد الباعث عليه أول الأمر حاجة الناس إلى هذا الفعل فهو يحقق لهم النفع
أو يدفع عنهم الضرر فلم يمنعوا منه بعد اعتيادهم وقعوا في الحرج ولحقهم المشقة
فأقرار الأمر المتعارف عليه تخفيف على الناس ودفع الحرج عنهم ، فاعتباره
يرجع إلى أصل رفع الحرج المقرر في القرآن والسنة : « وما جعل عليكم
في الدين من حرج » ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » وغير ذلك
من النصوص .

ورفع الحرج نوع من المصلحة فالدليل على الحقيقة هو المصلحة والعرف معرف
لها وإذا كان كذلك فما مرتبته بين الأدلة .

مرتبة العرف بين الأدلة

إذا كان العرف يرجع إلى المصلحة فيكون في مرتبتها بعد النصوص والأجما

(١) البسيط للرخسي ج ١٦ ص ٦٢ ، ومجموعة الرسائل لابن عابدين ج ٢ ص ١٢٥ .

والقياس ، فإذا لم يصل المجتهد إلى الحكم بواحد منها فإن وجد عرفاً صحيحاً عمل به لأن في العمل به تحقيق مصلحة للناس ، فإن لم يجد عرفاً لجا إلى وزن الفعل بيزان المصلحة للناس ، فإن لم يجد عرفاً لجا إلى وزن الفعل بيزان المصلحة فيقره أو يمنعه تبهما لا يترتب عليه من منقعة راجعة أو مفسدة راجعة فعل المجتهد بالمصلحة المرسله وهي تقدير للفعل بنتائجه وقد تختلف الأنظار في هذه النتائج .

أما عمله بالعرف فمن وجهة أخرى وهي البحث عن كونه صحيحاً أو فاسداً بعدم مخالفته للنصوص الشرعية أو مخالفته لها ، فإذا ما تبين له صحته عمل به ، وإن ظهر له فساده حكم على الفعل المتعارف بالمتع .

وغالفة العرف للنص قد تكون كلية وقد تكون جزئية ، فإذا كانت كلية كان العرف فاسداً فيلغى ، وإن كانت جزئية خصص النص به على معنى أن يعمل بالنص في غير موضع العرف وهذا نوع من أنواع الاستحسان . والخصص على الحقيقة هو الأدلة الدالة على نفى المخرج والداعية إلى التيسير .

والفرق بين العرف المعارض للنص كلياً والمعارض له جزئياً حيث فسد الأول واعتبر الثاني صحيحاً مع اتفاقها في المعارضة للتصوّن .

إن في المعارضة الكلية إلغاء النص وأبطال عمله وهو قريب من النسخ فلو صححنا العمل بهذا النوع من العرف لأدى إلى النسخ ولا نسخ بعد عصر الرسالة بالأجماع

أما المعارضة الجزئية فهي لا تلغى النص ولا تبطله بل يبقى العمل به فيما عدا موضع العرف فلا يكون العمل بالعرف في هذه الحالة نسخاً ، وأقصى ما فيه أن يكون تخصيصاً والتخصيص مشروع وباق بعد عصر الرسالة .

فكنا كان التخصيص في عصر الوحي بالنص يكون بعده بالقياس والمصلحة

وغيرها من أنواع الاجتهاد المأذون فيها وعندئذ يكون العرف التخصص عملاً مشروعاً والعرف التاسخ غير مشروع فافترقا .

نوع النصوص التي يختصها العرف

يجب أن نلاحظ هنا أن العرف لا يختص إلا بالنصوص الظنية . أما القطعية فلا يقوى على تخصيصها ، لأن التخصيص فرع التمازح ، والتمازح يستلزم التمازي ، والعرف على أي صورة وقع لا يرقى إلى مرتبة النصوص القطعية حتى تمازحها فيخصصها ، وبمباراة أخرى أنه لا يقوى على معارضة النصوص التي أتت بأحكام لا تتغير مصالحها بتغير الأيام كنصوص الربا والحجر والميراث والحدود والقصاص وما شابهها ، أما للنصوص التي أتت بأحكام تحمل مصالحها للتغير أو أنها بنيت على مصنعة العرف القائم حين نزولها فإنه يقوى على معارضتها .

ومن يستقرىء النصوص التي قيل إنها خصصت بالعرف يجدها كلها نصوصاً ظنية لأنها أحاديث ^(١) ثبتت بطريق الظن الغالب لا بطريق القطع فوق أن دلالتها قد تكون ظنية لاحقاً لها لأكثر من معنى .

ومن هنا لا يعتبر العرف المخالف للإجماع الصحيح المنيد للحكم قطعاً ، وإذا

(١) أما آية : « والوالدات برضعن أولادهن » ، التي خصصها الإمام مالك بالعرف فهي وإن كانت قطعية الثبوت إلا أنها ظنية الدلالة لأنها تحمل معنيين كما يقول ابن العربي في أحكام القرآن والقرطبي في تفسيره ج ٢ ص ١٦١ وعبارته : « واختلف الناس في الرضاع هل هو حق للأُم أم هو حق عليها واللفظ يحمل لأنه لو أراد التصريح بكونه عليها لقال : وط الولدات رضاع أولادهن » كما قال تعالى : « وط الولود له رزقهن وكسوتهن ولكن هو عليها في حال الزوجية وهو حرف يلزم إلا أنه تكون شريطة ذات ترفه فمرفها ألا ترضع وذلك كالشرط » .

تعارض مع القياس قدم عليه لأن المصلحة الثابتة بالعرف عطفة ومصلحة القياس
محتملة لكونه لا يفيد إلا الظن .

مدى سلطان العرف

هذا وعمل العرف باعتبار موضوعه يتبع قلة النصوص وكثرتها فكما
كثرت النصوص ضاقت دائرة العرف ، فإذا قلت اتسعت دائرته ، ولذلك نجد
الفقهاء يعملون عمل في المعاملات التجارية التي تتجدد وتتوحد على مر الزمن
أكثر من غيرها ، وإذا كان رجال القانون جعلوا سلطان العرف في القانون
التجاري أوسع من بقية الفروع فقد سبقهم إلى ذلك فقهاء الإسلام حتى جاء في
قواعدهم المشهورة « المعروف بين التجار كالشرط بينهم » ، يريدون بذلك أن
ما يقع بين التجار من المعاملات التجارية أو بين غيرهم من العقود والمعاملات
التي هي من نوع التجارة ينصرف عند الإطلاق إلى العرف والعادة (١) .

العرف وتطبيق الأحكام

وللعرف عمل آخر لا يقل في أهميته عن كونه دليلاً كاشفاً عن حكم الله
وهو تحكيمه في تطبيق الأحكام المطلقة التي تختلف باختلاف البيئات
والأزمان ، فهذه الأحكام يفسرها العرف وهي كثيرة من ذلك .

إن القرآن أوجب النفقة للزوجة بنص مطلق : « لينفق ذو سعة من سعته »
فأوجبها بقدر الوسع ولم يبين مقدارها ، فقدرها البعض قياساً ، وترصعها

(١) مجلة المدلية بشروح الألفي ج ١ ص ١٠١ .

آخرون إلى العرف ، والذين قدروها لم يعملوا العرف بل عملوا بما يتعارف
في زمتهم .

وأوجب الله العدالة في الشهود وهو أمر مختلف في تفسيره ، ولكنهم مع
هذا الاختلاف اتفقوا على أنها تسقط بما يخل بالمرودة وهو أمر يشين الإنسان
ويبدل على حقارة نفسه عند أهل الفضل من الناس ، وهذا أمر يختلف باختلاف
البيئات والأزمنة فقد يكون أمراً غلباً بالمرودة في عصر لا يمد في غيره
كذلك ، فوكل ذلك إلى العرف ليبين ما يخل بالمرودة الذي ترد به الشهادة .

وأوجب الشارع قطع اليد في سرقة المال من جزؤه ولم يبين حد الحرز بل
وكله إلى عرف الناس فكل مال له حرز وهو يختلف باختلاف البيئات
والأزمنة .

وأثبت الشارع الخيار للشري إذا وجد بالمبيع عيباً وهو يختلف باختلاف
الأنظار والرغبات بعد أن عرفوه بأنه قعيصة موجبة لنقص قيمة الشيء في عرف
أهله الذين لهم خبرة فيه سواء أكلنوا تجاراً أم صناعاً ، فالتجار يرجع إليهم في
تقدير عيب التجارة وأهل الصنعة كذلك ^(١) .

والشافعية عندما اعتبروا خيار المجلس وأن التفرق يبطل له فوضوا معرفة
التفرق إلى العرف فما يعمده العرف تفرقاً يبطل به الخيار وغير ذلك كثير .

وهذا النوع متفق عليه واختلافهم في بعض الجزئيات راجع إلى اختلافهم
في أن الحكم مطلق فيرجع فيه إلى العرف أو هو مبين فلا إطلاق .

(١) يقول الكمال بن المصنف في فتح القدير : والرجوع في كون الشيء عيباً أولاً لأهل الخبرة
بذلك وهم التجار أو أصحاب الصنعة إن كان للبيع من الصنوعات ويبدأ قائل الآفة الثلاثة .

العرف وتفسير النصوص

بعد هذا وذاك نجد للعرف أثراً كبيراً في تفسير النصوص سواء كانت من الشارع فيلاحظ للعرف العربي حين نزوله فتحمل الألفاظ عليه إذا لم يرد لها تفسير من الشارع ، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في بحث دلالة القرآن على الأحكام ، وفي العقود والتصرفات اتفق الفقهاء على أنها تفسر بالعرف عند الاختلاف في تفسيرها ، ولذلك قالوا في قواعدهم : « مطلق الكلام فيما بين الناس ينصرف إلى المتعارف » ، والأيمان كذلك تبقى على العرف .

فلو حلف لا يأكل خبزاً لا يحث إلا بأكل خبز بلده ، ولو حلف لا يدخل بيتاً فلا يحث بدخوله الكعبة أو مسجداً مع أن الله سماها بيتاً « أن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً »^(١) ، « وفي بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه »^(٢) .

العرف والترحيع

والعرف من وراء ذلك كله يعتبر قرينة مرجحة عند التنازع في الحقوق ، فإذا اختلف اثنتان في شيء ولا بينة لواحد منها حكم العرف ، كالاختلاف بين الزوجين في متاع البيت فيحكم لكل واحد منها بما تعارف الناس أنه خاص به مع يمينه ، وإذا اختلف الأب وابنته فيما ساق من متاع إلى بيت زوجها ، فقال الأب : هو عارية وطالب برده ، وقالت : هو هبة وامتنعت عن الرد حكم العرف بينها .

(١) آل عمران - ٩٦ .

(٢) التوز - ٢٦ .

كما قرر الفقهاء أن العرف يقضي على الدعوى من أساسها فلا تسمع إذا كانت مخالفة له .

فلو ادعى فقير محتاج بانس على رجل من أهل البسار أنه افترض منه مبلغاً كبيراً من المال لا تسمع هذه الدعوى لمخالفتها للعرف ، ومنعوا جماع الدعوى إذا تركها صاحبها بدون عذر مدة طويلة . إذ العادة جرت بأن الإنسان لا يسكت عن المطالبة بحقه مدة طويلة مع تمكنه منها .

تغير الأحكام بتغير العرف

وإذا كان العرف دليلاً تبنى عليه الأحكام فيتبع ذلك لا معالة تغير الأحكام التي بنيت عليه إذا ما تغير العرف .

ومن تتبع مسائل الفقه يجد من ذلك أمثلة كثيرة .

من ذلك أن أئمة الحنابلة متفقون على أن من غصب ثوباً وصبغه بلون يزيد في قيمته فلما لکه الخيار بين أخذه مصبوغاً ويضمن الزيادة لفانصب وبين أن يضمنه قيمة ثوب أبيض ويتركه لفانصب ، وإذا صبغه بلون ينقص قيمته فلما لکه أن يضمنه نقصانه .

فإذا صبغه بلون أسود فأمر حنيفة يرى أنه نقص فيضمن لفانصب قيمة النقصان ويرى أصحابه أنه زيادة كما لو صبغه بلون أصفر أو أحمر . وأرجع الفقهاء هذا الاختلاف إلى اختلاف العرف .

ففي عصر أبي حنيفة كان بنو أمية يتمتعون عن لبس السواد فكان مذموماً ، وفي زمن صاحبيه كان بنو العباس يلبسون السواد فكان محموداً ، فكان الصبيغ به زيادة فيه ، فاختلف الحكم تبعاً لاختلاف العرف .

كان المقرر في التشريع عدم جواز أخذ الأجرة على الأذان وتعلم القرآن لما كان للناس يفعلون ذلك حبة لله تعالى ، ولما تغير الزمن وشعت النفوس بفعل الخير أفتى الفقهاء المتأخرون بجواز أخذ الأجرة على ذلك ، وعلى تعلم العلم والأمانة وغيرها من الشرائع . ولأن أرباب هذه الوظائف كانوا يرزقون من بيت المال فلم يكن ثمة حاجة إلى أخذهم الأجر ، فلما تغيرت العادات وقطع رزق هؤلاء من بيت المال وجب لهم الأجر نظير هذا العمل وإلا ماتوا جوعاً أو ضاع القرآن والعلم بقرآن الناس لتعلم .

ومن ذلك قول صاحبين : إنه لا يكفي بظاهر العدالة في تعديل الشهود بل لا بد من تركيبتهم بأن يأتي شخص يتق في القاضي وله معرفة بأحوال الشاهد ويعلم أمام القاضي عدلته ، قال ذلك لظهور الفساد في زمنها بعد أن كان الإمام أبو حنيفة يكفي بظاهر عدالتهم فيما عدا الحدود والقصاص لظلمة الصلاح في زمنه .

فقد اتفقوا على أن العدالة تشترط في الشهود لطمئن القاضي إلى شهادتهم وقد كان ظاهر العدالة كافياً في زمنه لظلمة الصلاح ، فلما شاع الفساد وأصبح هذا الظاهر غير محقق للنقصود فكان لا بد من البحث عن العدالة وإنباتها :

وهكذا نجد الأحكام وبخاصة الاجتهادية تتغير تبعاً لتغير العرف . وهو أصل مقرر متفق عليه بين العلماء : وأن تغير الحكم تبعاً لهذا التغير في العرف لا يحتاج إلى اجتهاد جديد حتى يشترط فيمن يغير الحكم أن يكون أهلاً للاجتهاد .

فالرافي (١) المالكي يقول : « كل ما هو في الشريعة يتبهم للموارد بتغير الحكم

(١) كتب الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٦٥ .

فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة وليس مجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد بل هذه قاعدة اجتهاد فيها العلماء وأجموا عليها فنحن تبهم فيها من غير استئاف اجتهاد .

وقريب من هذا يقرره في كتاب الفروق ويوافقه صاحب تهذيب الفروق^(١).

وإن القيم يعقد فصلاً في إلام الموقعين^(٢) في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والموائد ويذكر أمثلة كثيرة لذلك.

وإن عابدين الحنفي يقول^(٣) : « كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهل أو لحوث ضرورة أو لفساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً لزم منه المشقة والضرر بالناس وخالف قواعد الشريعة المبينة على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد .

هذا هو حظ العرف في فقه الإسلام تبني عليه الأحكام إذا لم يكن نص ولا إجماع ، وإذا تعارض مع نص خصصه ، وإذا تعارض مع القياس قدم عليه ، ويتدخل في تطبيق الأحكام وتفسير النصوص وتغير الأحكام المبينة عليه تبعاً لتغيره ، وأن منشأ دلالة ليس مجرد كونه أمراً متعارفاً بل ما أنبأ عنه من المصلحة وحينئذ لا نرى معنى لاشتراك كونه عاماً شاملاً ، لأن المصلحة يعمل بها سواء كانت عامة في البلدان كلها أم في بلد معين ، ولهذا قيل في القواعد « العادة محكمة عامة كانت أو خاصة » يعني إذا كان العرف عاماً كان الحكم المستند إليه عاماً ، وإذا كان خاصاً كان الحكم المستند إليه خاصاً بأهل العرف فقط دون غيرهم ، لأنهم أصحاب المصلحة ، وهم الذين إذا كلفوا بترك ما تعارضوا عليه وقعوا في الحرج .

(١) ج ١ ص ١٩١ (٢) ج ٣ ص ٦ وما بعدها .

(٣) رسالة نشر العرف في بناء الأحكام على العرف .

مركز العرف في التشريعات الوضعية

ما قدمناه تصوير لوضع العرف في فقه الإسلام المستند في أصله إلى وحي السماء فأين منه وضعه في القوانين الوضعية التي تعتمد في أصلها على عادات الناس وأعرافهم :

من يتتبع التشريعات الوضعية منذ نشأتها إلى وضعها الأخير الذي وصلت إليه يجد العرف احتل مكانة عالية فيها أولاً فبدأ واسع الحطاط ثم أخذ الزمن يحد من سلطانه بمرور الأيام حتى كاد يفقد تأثيره .

فقد كان المصدر الرئيسي لكل القوانين القديمة فلما صدرت التشريعات في أول الأمر ظل محتفظاً بمكانته الأولى فترة من الزمن فكان هو والقانون المكتوب في منزلة واحدة كما يقول الفقيه الألماني سافيني^(١)

ولما تقدم الزمن وتطورت القوانين بنشاط التشريع بدأ مركز العرف يضعف فنحى عن مكانته الأولى لما قيدوا قبوله بشروط حتى ذهب كثير من الفقهاء الغربيين إلى أنه فقد أهميته لانتقال سلطان التشريع من الشعب إلى ممثليه ، وذهب آخرون إلى أنه لم يفقد منزلته كمصدر من مصادر القانون ولكن مدى نشاطه تحدد ، لأن اشتراط الشروط لصحته جاء للتقليل من شأنه ، وكلما انحط التشريع ضاق نشاط العرف ، ولأن المشرع وضعه بعد التشريع ، وكلما اكتمل النظام التشريعي قلت أهمية العرف بعد الشروط التي وضعوها له والتي يندران تنوافر لإعادة عرقية في الوقت الحاضر^(٢) .

(١) مبادئ العلوم القانونية لـ لكتوز محمد عرفة ص ٥٧ .

(٢) المرجع السابق .

وفي هذا يقول بعض الشراح : إن العرف بعد هذه الشروط أصبح مصدراً
بطبيعاً للقانون وكثيراً ما يعوزه الوضع والتحديد وإن كان فيه مرونة عن
التشريع^(١) .

وسواء صح هذا الرأي أو ذاك فقد شرطوا لقبول العرف شروطاً .

أولها : السداد وفسره يكون العرف متوافقاً مع العدالة والنفع العام
ويتميز آخر أن يكون موافقاً للنظام العام والآداب .

وثانيها : أن يكون عاماً ويريدون به عومه في المكان الذي يقع فيه أو
بالأشخاص الذين صدر عنهم العمل بصفاتهم كالعرف الصناعي أو المهني .

وثالثها : ألا يكون متعارضاً مع التشريع القائم ، فلا يقوى على إلغاء نص
من النصوص الآمرة ولم يخرج عن هذا غير العرف التجاري لأن القانون التجاري
في الحقيقة عبارة عن تقنين للمادات التي اصطلح عليها التجار فيما بينهم وقد
استثنوا من هذا الاستثناء العرف التجاري المعارض لنص متعلق بالنظام العام
فإنه لا يقوى على إلغائه هذا هو الاستثناء الوحيد . ومع ذلك يرفض بعض
الشراح^(٢) هذا الاستثناء ويردونه إلى تحديد نطاق تطبيق كل من القانون
التجاري والقانون المدني ، فالعرف في نظرم لا يقوى على مخالفة النصوص
الآمرة أيضاً كانت أما النصوص الفسرة للتشريع أو المكمة له فيقوى على
غناقتها^(٣) .

(١) للدخل الدكتور حسن كيرة .

(٢) قانون تجاري ج ١ ص ٣٧ الدكتور مصطفى كمال طه . وأصول القانون ، ص ٣٥
للككتور كيرة .

(٣) الفرق بين القواعد الآمرة والفسرة والمكمة أن الآمرة مؤزمة على كل حال لا يجوز =

وقد قرروا أن للعرف مصدر في جميع فروع القانون عدا القانون الجنائي فإن العرف لا عمل له فيه ولا يعمل به إلا في تفسير نص من نصوصه . للقاعدة المشهورة « لا جرمية ولا عقوبة إلا بناء على قانون » ، وإن كان سلطانها في القانون التجاري أوسع من بقية الفروع الأخرى .

ونستطيع أن نلخص موقف التشريعات الوضعية من العرف في الأمور الآتية :

١ - إن العرف المقبول هو المتوافق مع النظام العام والآداب أو هو الذي يتفق مع العدالة ويحقق نفعاً عاماً ولا يخالف المصالح الأساسية التي يقوم عليها بناء الجماعة ولا أصول الأخلاق ، ولا يتعارض مع نصوص التشريع الآمرة بعد أن يكون عاماً سواء كان عمومته شاملاً لجميع البلدان أو لبلد أو طائفة معينة . وإذا لم يكن كذلك فهو عرف مرفوض .

== للأفراد الاتفاق على مخالفتها ، والثانية ملزمة بشروط عدم وجود اعتاق على مخالفتها ، فإذا لم يتفق المتماثلان على مخالفتها أو سكتا عن الاتفاق وجب تطبيقها ، فهي تطبق في حال دون حال ، وعلى بعض الأشخاص دون الآخرين . وتعرف كل منهما بأنه إذا جاءت القاعدة بصيغة الأمر أو النهي أو نص فيها على بطلان كل اتفاق يخالف لها أو يفرض عقوبة على مخالفتها كانت أمرة ، وإذا نص فيها على إجازة الاتفاق على ما يخالفها أو صرح فيها بعبارة إذا لم يتفق الطرفان على خلاف ذلك كانت من النوع الثاني ، وإذا خلت القاعدة عن شيء من ذلك صراحة فإذا كانت متعلقة بالنظام العام أو الآداب فأمره ، وإذا لم تتعلق بشيء منها كانت مفسرة أو مكملة . وهذا الفرق الأخير غير بين لعدم تحديد معنى النظام العام والآداب كما صرح بذلك القانونيون أنفسهم ، ومن ثم يكون الفصل بين النصوص التي يجوز للعرف مخالفتها والتي لا يجوز فيها ذلك حسيماً . ولجميع مبادئ العلوم القانونية للدكتور محمد عرفة ص ١٨ وأصول القانون للدكتور كير ص ٤٠٩ .

٢ - إن مخالفة العرف للنصوص المفسرة أو المكملة لا يمنع قبوله .

٣ - إن عمل العرف يظهر في أمرين الإنشاء والتفسير . إنشاء القواعد القانونية في فروع القانون عدا القانون الجنائي وهو في ذلك مكمل للتشريع لأنه يقرر أحكاماً لمساائل فاق على التشريع أن ينظمها أو استمضى عليه تنظيمها لتشعبها . وتفسير النصوص التشريعية في جميع الفروع حتى الجنائي منها .

٤ - إن سلطان العرف في القانون التجاري أوسع دائرة من بقية الفروع القانونية .

٥ - إن العرف بدأ واسع السلطان ثم أخذت دائرته تضيق شيئاً فشيئاً حتى كاد يفقد قيمته كمصدر للتشريع بما شرطوه لقبوله من شروط يكتنف بعضها الغموض نظراً لعدم التحديد الواضح بين النصوص التي يقوى العرف على مخالفتها والتي لا يقوى على مخالفتها .

تلك هي منزلة العرف في قوانين البهر تخييق وتشديد ورفع للنصوص إلى مقام التقديس مع أن أغلب هذه النصوص في أصلها عادات قديمة تطورت مع الزمن حتى صاغها المشرع في قواعد مكتوبة ، ورغم ذلك لم يرمها أحد بالجمود ولا بالبعد عن الواقع . في الوقت الذي يرمون فيه الفقه الإسلامي بأنه فقه جامد غير واقعي مستندين في ذلك إلى أنه يرفض بعض الأعراف التي لا تتفق وأصوله ومبادئه ويخالف نصوصه الصريحة القطعية .

ونحن نحيل القارىء في الحكم على هذه الدعوى إلى ما قدمناه من تفصيل لنزلة العرف في فقه الإسلام . وسيرى أن العرف فيه له قيمته التشريعية التي

تتضامل بجانبها قيمته في القوانين الوضعية فهو يكشف عن حكم الشارع فيما لا نص فيه وخصص للنصوص الظنية لا فرق بين أمرة وغيرها ثم يفسر النصوص ويعتمد عليه في تطبيق الأحكام المطلقة إلى حد كبير بين الدعاوي المتعارضة التي لا دليل عليها ، ثم يتغير الحكم المبني عليه تماماً لتغيره . ولأهميته عند الفقهاء صاغوا منه قواعد عامة تطبق على جزئياتها . كالمادة محكمة عامة كانت أو خاصة ، والمعروف عرفاً كالشروط شرطاً ، وللتمين بالعرف كالتممين بالنص . إلى غير ذلك .

المبحث الخامس

في الاستصحاب^(١)

الاستصحاب في اللغة : طلب المصاحبة أو استمرار المصاحبة .

وفي الاصطلاح . الحكم ببقاء أمر في الزمن الحاضر بناء على ثبوته من الزمن الماضي ولم يظن عدمه حتى يقوم الدليل على تغييره . أو هو استدالة إثبات ما كان ثابتاً أو نقي ما كان منقياً . ومعنى ذلك أنه إذا ثبت حكم في الماضي ولم يطرأ ما ينفيه فيحكم ببقائه في الحال بناء على ذلك للثبوت السابق ، وكذلك إذا ثبت نقي شيء في زمن مضى ولم يطرأ ما يشته فيحكم باستمرار نفيه في الحال بناء على وضعه الأول .

فكل ما علم وجوده وحصل الشك في عدمه يحكم ببقائه . استصحاباً لذلك الوجود السابق حتى يقوم دليل يغير ذلك ، فمن ادعى على آخر ديناً وأنكر المدعى عليه فإنه يحكم ببراءة ذمة المدعى عليه ، لأن الأصل براءة الذمة حتى يثبت المدعى دعواه بالبينه .

(١) من مراجع هذا البحث . المستصلى فنزالي ج ١ ص ٢١٧ وما بعدها أصول الفرخسي ج ٢ ص ٢٢٣ وما بعدها ، التقرير والتصحيح شرح التحرير ج ٣ ص ٢٩٠ وما بعدها ، بروضه الناظر وجنة الناظر ص ٧٩ وما بعدها ، مسلم القبول ج ٢ ص ٣٥٩ ، إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٧ وما بعدها ، جمع الجوامع بحوالته ج ٢ ص ٢٥٤ إرشاد الفضول ص ٣٠٨ وما بعدها .

وكل ما علم عدمه وحصل الشك في وجوده فإنه يحكم بعدمه استصحاباً لذلك لعدم السابق حتى يقوم دليل على وجوده . فمن اشترى شيئاً على أنه سلم من الميوب ثم ادعى وجود عيب في المبيع وأراد رده بهذا العيب واختلف مع البائع في وجود العيب عند البائع أو حدوثه عند المشتري فالقول قول البائع الثاني للعيب ، لأن الأصل السلامة حتى يثبت المشتري دعواه بالبينة .

فالاستصحاب لا يثبت حكماً جديداً كغيره من الأدلة ولكنه يفيد استدامة الحكم السابق الثابت بدليله ، ولذلك كان آخر الأدلة التي يلجأ إليها المتهمد ، أو كما يقول المحوارزمي في الكافي : هو آخر مدار الفتوى : فإن التفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الإجماع ثم في القياس ، فإن لم يجده أخذ حكمها من استصحاب الحال في التنفي والأثبات ، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاءه ، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته .

فمن قصر الأدلة على الكتاب والسنة والإجماع يعمل بالاستصحاب في كل ما لم يجد فيه نصاً ولا إجماعاً فتكون دائرته عندهم أوسع من غيرهم .

ومن يعمل بالقياس لا يلجأ إليه إلا إذا لم يجد قياساً فتضييق دائرته عنده عن الفريق السابق .

ومن يعمل بالمصلحة أو العرف تضييق دائرته عنده عن هؤلاء وهؤلاء والاستصحاب أنواع ليست كلها موضع اختلاف بين العلماء ، بل منه ما هو متفق عليه ، ومنه ما هو مختلف فيه ، كما أنهم يختلفون في عدد هذه الأقسام بل وفي أسمائها . وإليك هذه الأنواع حسبما اخترناه .

أنواع الاستصحاب

النوع الأول : استصحاب حكم العقل بالبراءة الأصلية قبل الشرع . وهي تلي ما نفاه العقل ولم يثبت الشرع كالحكم ببراءة الذمة من التكاليف والحقوق حتى يقوم الدليل على شغلها بالتكليف أو ثبوت الحق . وهذا النوع ثابت بالعقل إلى أن يرد دليل السمع لناقل عنه ، لأنه يحكم ببراءة الذمة من الواجبات قبل ورود الشرع ، مثاله : قد دل الدليل على إيجاب خمس صلوات فثبتت السادسة غير واجبة للمعدم الدليل على وجوبها فثبتت على المعدم الأصلي .

وإذا أوجب الشارع عبادة على قادر عليها بقي العاجز على ما كان عليه لعدم الدليل . وإذا كان شخص في مكان ما ولم يعلم بالأسلام دون تقصير منه ، ثم علم به فإنه لا يكلفه بقضاء ما فاتته من واجبات من حين بلوغه ، لأن الأصل براءة نتمته حتى يقوم الدليل بإلزامه وهو العلم بها وأنه مكلف ، ومن ذلك ما إذا اشترك اثنان في تجارة ووكل أحدهما القيام بها فادعى بعد فترة من الزمن أنها لم تنتج ربحاً قبلت دعواه ، لأن الأصل عدم الربح حتى يقع الآخر بينة على أنها ربحت .

وكذلك دعوى الشخص على آخر ديناً وإنكار المدعى عليه لأن الله خلق الذمم غير مشغولة بشيء حتى يثبت شغلها بالدليل .

وهذا النوع متفق على العمل به . وسجته على الحقيقة العلم بعدم الدليل لا عدم الدليل .

النوع الثاني : استصحاب الحكم الأصلي للأشياء في الشرع وهو الإباحة عند عدم الدليل على خلافه فيما لا يوجهه العقل لأنه ضروري ولا يمنعه لما فيه من الضرر .

فإذا مثل المجتهد عن حكم شيء من الأشياء وبحث في الأدلة الشرعية فلم يجد له حكماً فإنه يحكم عليه بالإباحة، لأن الأصل في الأشياء الإباحة على الراسخ عند العلماء لدلالة الأدلة على ذلك، لأن الله يقول: «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً»^(١)، ويقول: «وسخر لكم ما في السموات والأرض»^(٢)، ولا تكون مخلوقة ومسخرة لنا إلا إذا كانت مباحة. إذ لو كانت محظورة لما كان هناك معنى للامتنان علينا بخلقها وتسخيرها لنا.

وهذا النوع متفق على العمل به عند جماهير العلماء وإن وقع الخلاف بينهم في تسميته استصحاباً فذهب البعض إلا أنه ليس منه، لأن الدليل السابق الدال على الإباحة دال عليها، وبناء على هذا النوع من الاستصحاب يستطيع الفقيه أن يحكم بكل ما لم يرد دليل في الشرع بتحريمه أو يحكم العقل بحضوره، فكل طعام أو شراب أو عقد أو تصرف لم يثبت فيه حكم من الشرع أو يمنعه العقل لحضوره البين يكون مباحاً. ويكفي المجتهد في هذا الحكم بهذا جهده عن الدليل وعدم وجدانه له.

النوع الثالث: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه. كثبوت الحل بين الزوجين بالعقد الصحيح فإنه بعد ثبوته يحكم ببقائه واستمراره حتى يوجد ما يغيره، وكثبوت الملك بعقد البيع الصحيح أو بالميراث فإنه يبقى ثابتاً إلى أن يوجد ما ينقل الملكية، وإذا استدان شخص من آخر مبلغاً من المال شملت ذمته به وتبقى مشغولة حتى يوجد ما يدل على البراءة من الأداء أو الأبراء.

ولكل واحد أن يشهد بثبوت تلك الحقوق ما لم يقم الدليل على خلاف ما تقتضيه.

(١) البقرة: ٢٩٦.

(٢) المجاثية: ١٣٠.

وهذا أيضاً متفق على العمل به ، لأن هذه الأسباب توجب أحكاماً ممتدة إلى ظهور الناقض لها شرعاً .

النوع الرابع : استصحاب حكم الشرع السابق الذي يظن المجتهد بقاءه . وهو الذي وقع الخلاف فيه بين العلماء ، والفروع المختلف فيها مبنية عليه . وفيه مذاهب .

للمذهب الأول : أنه حجة مطلقاً في النفي والأثبات ، وبه يقول الشافعية وبعض الحنفية والحنابلة وأكثر المالكية .

قالوا : لأنه إذا غلب على الظن انتفاء الناقل غلب على الظن بقاء الأمر على ما كان عليه .

واستدلوا أولاً : بأن الاستصحاب لو لم يكن حجة مطلقاً لما وقع الجزم ببقاء الشرائع لاحتمال رفعها بالنسخ . لأن موجب الوجود لا يوجب البقاء فيكون بقاءها بلا دليل : واللازم باطل للقطع ببقاء شريعة عيسى عليه السلام إلى بعثة نبينا ﷺ ، وبقاء شريعة نبينا إلى الأبد .

ورد هذا الاستدلال : بأنه لا يلزم من عدم اعتبار الاستصحاب حجة عدم وجود الجزم ببقاء الشرائع لجواز وجود دليل آخر على بقاءها . كتواتر إيجاب العمل في كل شريعة على أهلها إلى ظهور الشريعة التالية الناسخة ، كما وجد في شريعة نبينا بالأخبار القاطعة في القرآن بأنه خاتم النبيين ، وبما ورد من الأحاديث الدالة على وجوب العمل بها إلى يوم القيامة .

واستدلوا ثانياً : بالإجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع . مثل بقاء الوضوء والحديث وطهارة الماء والزوجة والمالك وغيرها فيما ثبت منها ووقع الشك في بقاءها فإنه يحكم ببقائها بالاتفاق وهو عمل بالاستصحاب .

ورد ذلك . بأن الاتفاق على الحكم بالبقاء في تلك الفروع ليس راجعا إلى مجرد الاستصحاب ، بل لأن الشارع أوجب بأسبابها أحكاما ممتدة من جواز الصلاة بالوضوء ، وعدم جوازها بالحدث ، وحصل التمتع بالزوجة والانتفاع بالملك إلى ظهور ما ينقضها شرعا ، فالحكم ببقائها لعدم وجود ما ينقضها لا لمجرد الاستصحاب حتى يلزم تعمم العمل به في كل ما قيل عنه إنه استصحاب .

المذهب الثاني : عدم حجته مطلقا لا في النفي ولا في الإثبات . وهو مذهب كثير من الحنفية وبعض الشافعية والتكلميين .

قالوا : إن وجود الحكم غير بقاءه ، لأن البقاء استمرار الوجود بعد الحدث ، فالدليل المسوجب لوجود الحكم لا يوجب بقاء وجوده فلا يلزم من الوجود البقاء ، فالحكم ببقائه استصحابا حكم بلا دليل وهو باطل ، لأن الثبوت في الزمن الأول ينتقل إلى الدليل ، وكذلك في الزمن الثاني لأنه يجوز أن يكون وأن لا يكون وهو خاص بالشرعيات بخلاف الحسيات .

المذهب الثالث : أنه حجة لدفع أي لنفي لا للإثبات ، وبه قال جماعة من الحنفية كأبي زيد الدبوسي والسرخسي وقضير الإسلام البزدي . ومرادهم : أن بقاء ما كان على ما كان حجة لدفع ما يخالفه حتى يقوم دليل يثبت ما يخالفه وليس حجة لإثبات أمر غير ثابت^(١) .

(١) يقول ابن القيم : معنى ذلك أن الاستصحاب يصلح لأن يدفع به من ادعى تغير الحال لا لبقاء الأمر على ما كان لأن بقاءه على ما كان إنما هو مستند إلى موجب لا إلى عدم التغير . فإذا لم نجد دليلا نلقيا ولا مثبتة أمكننا لا تثبت الحكم ولا تنفيه بل ندفع بالاستصحاب دعوى من أثبته .

ويظهر ذلك في المفقود فإن حياته السابقة تستصحب الدفع إرث غيره منه ولا تصلح لأن تثبت إرثه من غيره^(١).

والذين نفوا حجية الاستصحاب مطلقا من الحنفية وقالوا بهذه التفرقة لم يستندوا إلى الاستصحاب في دفع إرث غيره منه ، بل قالوا : إن شرط الإرث موت المورث حقيقة أو حكما والمفقود قبل الحكم بموته لم يتيقن موته فلم يتوفر شرط الإرث .

والخلاف في كون هذا النوع من الاستصحاب حجة أولا منبني على الخلاف في أن سبق الوجود مع عدم ظن الانتفاء هل هو دليل البقاء أولا ؟

فالشافعية وموافقهم نعم ، فليس الحكم به حكما بلا دليل ، بل حكم يدلل هو العلم بعدم الدليل ، والحنفية قالوا : لا . إذ لا بد في الدليل من جهة يستلزم بها المطلوب وهي متنتية في حق البقاء إذ الدليل أثبت الحكم فقط ، ولم يمرض لاستمراره أو عدم استمراره ، فلا يكون ثبوت الحكم في الماضي مع عدم ظن ما يفيره دليلا على بقاءه .

وقد انبنى على هذا الخلاف جملة فروع في الفقه .

منها في الشفعة إذا طالب الشفيع بالشفعة فأبكر للشاري ملكية الشفيع لما يشفع فالشافعية لا يلزمون الشفيع بالينة على ملكه ويكتفون باستصحاب ملكيته السابقة التي يدل عليها وضع يده .

(١) يقول الفرنسي في أصوله ج ٢ ص ٢٢٤ : ففي المفقود الحياة المعروفة باستصحاب الحال تكون حجة في إنباء ملكه في ماله على ما كان ولا تكون حجة في إثبات الملك له ابتداء في حال توريثه . إذا مات ، ففي الأولى دفع إرث الغير من المفقود ، وفي الثانية لا تثبت إرثه من غيره .

والخفية يلزمونه بالبينه ولا يكتفون بظاهر وضع اليد لأن الاستصحاب
عندهم لا يصلح أصلاً أو أنه لا يصلح للإثبات ، وهنا الشفيع يطالب بحق الشفعة
التي تثبت له ملكاً جديداً .

وقالوا إنه ينبغي عليه الخلاف في إرث المفقود من غيره . فهو لا يرثه غيره
ويرث من قريبه الذي مات عند الشفعية استصحاباً لحياته السابقة وعدم
العلم بما يغيرها . فهم يدفعون إرث الغير منه ، ويثبتون إرثه من غيره
بالاستصحاب^(١) .

ولا يرث ولا يورث عند الخفية لأن الاستصحاب عند جماعة منهم يصلح
للدفع للإثبات فقد دفعوا إرث غيره منه ولم يورثوه هو من غيره .

وأما على رأي من ينصب منهم إلى عدم حجية الاستصحاب مطلقاً لا دفلاً
ولا إثباتاً فيقولون : إن غيره لا يرث منه لعدم تحقق شرط الإرث وهو موت
المورث حقيقة أو حكماً والمفقود ليس كذلك فلا إرث ، ولا يرث غيره لعدم
تحقق حياته التي هي شرط الإرث .

هذا وقد ذكر الغزالي أنواعاً أخرى . منها استصحاب الموم إلى أن يرث
تخصيصاً ، واستصحاب النص إلى أن يرث نسخ وهذا لا نزاع فيه ، واستصحاب
الإجماع في محل الخلاف وهو غير صحيح^(٢) .

(١) لكن الحق الشرعيني في تقريره على حاشية جميع الجوامع يقول : أن للنفذ من ملحق
الشفعية أنه لا يرث الشك في حياته . نقل ذلك القزلي وابن سبر عن الغزالي ، وأجيب ج ٧
ص ٣٥٣ .

(٢) الشفيعي ج ١ ص ٢٢٦ وما بعدها .

تلك صورة مصغرة عن الاستصحاب وأنواعه المتفق عليها، والمختلف فيها وهو في حقيقته حق عند القائلين بحجيته ليس دليلاً مستقلاً مثبتاً لحكم جديد بل هو كاشف عن بقاء الحكم السابق الثالث بدليله عندما يطلب على ظن المجتهد عدم وجود المغير له^(١).

وعلى كل حال فالاستصحاب بأنواعه السابقة يفتح المجال أمام الفقهاء لأسفار فتاويهم في الوقائع التي لا يجدون فيها دليلاً من الأدلة السابقة ويلجأ عنهم العمرة والتردد باستصحاب حكمها السابق سواء كان حكماً شرعياً قورته الشريعة بدليل خاص كما في النوع الثالث ، أو بدليل عام كما في النوع الثاني ، أو كان حكماً عقلياً كما في النوع الأول : واعتباره يدل على سباحة الشريعة ومرونتها وأنها لم تكف بالناس عند نصوص محدودة لا يتجاوزونها .

وعناية علماء الأصول بأفرائده بالبحث لمعرفة مواضع اعتباره بالاشفاق ومواضع الخلاف فيه شهادة جديدة على تفرد الفقه الإسلامي بمميزات قل

(١) نقل المحقق الشريفي في المرجع السابق ص ٢٥٢ عن إمام الحرمين قوله : والفتاوى عندما منع تسميته بالاستصحاب فإن في إطلاق هذا الاسم إيهام أن الحكم مستند إلى الاستصحاب ليس مستندا إلى الدليل القائم الذي استصحبناه وهو مصاحب لنا وقت الحكم ، فالاستصحاب قلنا والقاضي هو الدليل للبتصحب ، وكذلك من يستصحب حال الإجماع بمنطويان لخلاف لا يرى الاستناد إلا الإجماع فإن الاستصحاب نفسه ليس بدليل . كما نقل عن ابن السمعاني أنه ليس في القوام الإثبات وإنما منه استمرار ما كان لعدم طريان ما يدفعه والدليل إنما يحتاج إليه في الإثبات لا في الاستمرار وحينئذ لا حاجة إلى الاستصحاب حتى يكون دليلاً .

أن توجد في غيره من القوانين الوضعية التي رتبت بعض أحكامها على مبدأ الاستصحاب فنون أن يمرض فقهاء تلك القوانين له حتى ولو بإشارة بعيدة، فما تقرر فيها « بأن المتهم يرى إلى أن تثبت إدانته » مبني على استصحاب البراءة الأصلية .

وقولهم : « إن الحمازة في المنقول سند الملكية » مبني على استصحاب وضع اليد الظاهر في إثبات الملكية الذي لم يوجد ما يغيره . - إلى غير ذلك من الأحكام .

المبحث السادس في شرح من قبلنا^(١)

تكلم علماء الأصول في بحث الأدلة المختلف فيها من مسألة شرع من قبلنا
من الشرائع السامية هل يعتبر شرعاً لنا أولاً ؟

والذي وعادني إلى هذا البحث أنهم وجدوا أن شريعتنا لم تسمح بكل أحكام
الشرائع السابقة ، بل تسخت البض فقط ، فجاءت متفقه معها في بعض الأحكام
موافقة عامة فيما يتعلق بالعقائد . كوجوب التوحيد وتحريم الشرك ، والإيمان
باليوم الآخر وما فيه من حساب وثواب وعقاب ، وبعض التشريعات العملية
كتحريم القتل والزنى ، وموافقة في الجملة في بعض التشريعات العملية الأخرى
كوجوب الصيام ، كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ،
ووجوب القصاص في العدوان على النفس والأعضاء .

جاء ذلك صريحاً في القرآن حيث قص علينا بعض ما شرع فيها مع التصريح
بأنه شرع لنا مثله في بعضها ، والسكوت عن ذلك في بعضها الآخر . كما قص
بعض تشريعاتهم الخاصة التي لم تشرع في حقنا .

(١) من مراجع هذا البحث: المستملح القرآني ج ١ ص ٢٤٨ وما بعدها . الأحكام للأمدني
ج ٢ ص ١٢٩ وما بعدها . للسورة لآل تيمية ص ١٨٢ ، ١٩٣ . مسلم التقيت ج ٢ ص ١٨١
وما بعدها . جرح الجولج ج ٢ ص ٣٥٨ ، إرشاد القسول ص ٢١٠ . روضة القناطر وجنة
القناطر ص ٨٢ .

كما وجدوا أن بعض الفقهاء استدلوا بما جاء في القرآن حكاية عن الشرائع السابقة .

من ذلك ما روي عن ابن عباس أنه سجد في سورة من عند قوله تعالى : « وطن داود إنما قتناه فاستغفر ربه » وخررا كما وأناب » وقرأ قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » (١) .

وما روي عن الإمام أحمد بن حنبل أنه سئل عن حلف لينحرون ولله ، فقال : عليه كبش يذبحه ويتصدق ببلحمه قال الله تعالى : « وفديناه بذبيح عظيم » (٢) فقد أوجب الكبش ، واحتج بالآية عليه وهي شريعة إبراهيم عليه السلام . وعندما سئل عن القرعة أجاب بأنها مشروعة لأنها في كتاب الله في موضعين قال تعالى : « فسام فكان من المسخيين » (٣) وقال : « وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم » (٤) فقد استجج بالآيتين في إثبات القرعة مع أن الأولى في شريعة يونس ، والثانية في قصة مريم .

وفقهاء الحنفية استدلوا على قتل المسلم بالنسي والرجل بالمرأة بقوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » (٥) كما استدلت فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة على جواز الجمالة بقوله تعالى : « ولئن جاء به نخل يصر وأنابه زعيم » (٦) .

لما وجدوا ذلك بحثوا هذه المسألة كما بحثوا مسألة أخرى مرتبطة بها

(٢) الصافات - ١٠٧ .

(١) الأنعام - ٩٠ .

(٣) الصافات - ١٤٩ المسخيين المنفويين بالقرعة .

(٥) اللقمة - ٤٥ .

(٤) آل عمران - ٤٤ .

(٦) يوسف - ٧٧ .

اعتبروها كالأساس لهذه المسألة وهي : هل كان رسول الله قبل بعثته ونزول الشريعة عليه متعبداً بشريعة من الشرائع السابقة أو لا ؟

لما عرفوه من سيرته أنه لم يكن على دين قومه حيث لم يسجد لصنم قط ولم يشرب خمرًا ولا أكل من ذبائحهم التي كانوا يتقربون بها إلى أصنامهم ، وأنه كان يصوم ويصلي ويحج إلى غير ذلك . فاختلفوا في ذلك على مذاهب شتى .

فالماترلة يقولون : إنه ، كان متعبداً بشريعة العقل أي أنه يفعل بما يحسنه عقله ويمتنع عما يقيحه عقله .

وأهل السنة في ذلك فريقان : فريق يذهب إلى أنه لم يكن متعبداً بشريعة سابقة ، وفريق آخر يرى أنه كان متعبداً بشريعة سابقة ، ولكن هؤلاء اختلفوا في تعيين تلك الشريعة فمنهم من لم يعين شريعة بذاتها ، فقالوا : إنه كان متعبداً بما يصدق عليه أنه شريعة الله قبله ، ومنهم من عين تلك الشريعة ، فقيل هي شريعة إبراهيم ، وقيل شريعة موسى ، وقيل شريعة عيسى عليهم السلام .

وهذه أقوال لا دليل عليها ، لأن رسول الله بعد بعثته لم يبين شيئاً من ذلك فيرجع في هذا الأمر إلى كتب التاريخ فهي التي تبين كيفية تعبدته كما يقول غير واحد من المحققين ، لذلك كان المختار في هذه المسألة للتوقف عن النفي أو الإثبات^(١) .

أما المسألة الثانية وهي تعبدته بعد البعثة بها ومن ثم تكون شرعاً لنا أولاً . فاختلف العلماء فيها على رأيين : الأول : يقول نعم نحن متعبدون بها متى ثبتت صحتها ، والآخر يقول : لا .

(١) راجع المستعلي النزالي . والأحكام للأمامي ، وجمع الجوامع .

ونتناظر في صحتب الأصول يرى أن أنصار كل رأي تكلفوا في إثبات مدعاهم حتى استدل بعضهم بأدلة لا تمت لموضع الخلاف بمصلة ، ولم يسلم دليل من أدلتهم من المناقشة والمعارضة ممن خالفه .

لذلك سنعرض عن تفصيل هذه الأدلة ومناقشتها ونكتفي بتحرير الموضوع الذي يصلح أن يكون مثار نزاع ثم تتبع ذلك ببيان رأينا في الموضوع مع إشارة إلى أم الأدلة فنقول :

الشرائع السابقة قسما :

الأول : ما لم يرد له ذكر أصلا في شريعتنا . وهذا لا نزاع في أننا غير متبعين به . لأنه لا طريق إلى معرفته إلا بالنقل عنهم وهم غير مؤثقين في النقل بعد أن ثبت تبديلهم وتحريفهم في كتبهم ، ولذلك لم يؤثر عن رسول الله أنه جأ إلى البحث عن حكم في تلك الشرائع فيما لم ينزل عليه وسي فيه ، وماروي أنه سأل اليهود عن حكم الرجم في التوراة فلم يكن ذلك لحرفة الحكم وإنما كان لإظهار صدقه فيما أخبر به من أن الرجم مذكور في التوراة وإنكار اليهود ذلك ، ولهذا لم يرجع إليها فيما سوى ذلك . وقد روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه رأى مع عمر بن الخطاب قطعة من التوراة ينظر فيها فغضب وقال : ما هذا ؟ ألم آت بها بيضاء ناصعة لو أفركتني أخي موسى لا وسعها إلا اتباعي .

والثاني : ما ورد ذكره في شريعتنا وهو نوعان :

(الأول) : ما ثبت نسخه بنص في شريعتنا . كتحريم كل ذي ظفر وشحرم البقر والغنم على اليهود الذي أخبر الله عنه بقوله سبحانه : « وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها إلا ما حملت ظهورها أو الهوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزئناهم ببغيتهم وإنما

لصادقون»^(١) .

فإن الله نسخ ذلك التحريم في شريعتنا في قوله قبل هذه الآية : « قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طعام وطعمة إلا أن يكون ميتة أو دم مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لئير الله به فمن أضر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم »^(٢) .

ومثله في ذلك الفنائم فإن رسول الله ﷺ يقول : « أحلت لي الفنائم ولم تحل لأحد قبلي » فإن هذا الحديث يفيد أن الفنائم كانت محرمة عليهم ثم نسخ ذلك التحريم بالنسبة إلينا .

وهذا النوع لسنا متبعين به بالاتفاق .

(والثاني) لم ينص على نسخه في شريعتنا وهو صنفان .

صنف نص على أنه مكتوب علينا كما كتب عليهم أو قرر مثله في شريعتنا وهذا لا نزاع في أننا متبعون به لأنه شريعتنا . من ذلك تشريع الصيام الذي جاء في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على

(١) الأتمام - ١٤٦ - كل ذي ظفر وهو ما لم يكن مشقوق الأصابع من مية أو طير لينخل فيه الإبل والتمام والبط والأوز حرمة الله عليهم لما وشعنا وحرم عليهم شعرم البقر والغنم التي على الصلطين والكروش : وأحل لهم منه النعم المالح يظهرها وما حلت الحرايا . جمع حارية وهي ما تحسري من الإماء أي تجمع واستنفر ، وما اختلط بظلم وهو شحم الآية فتشمل بالصمغ في اللذان .

(٢) ثم جاءت السنة بتحريم لحوم الحمير الأهلية وكل ذي ناب من السباع ومغلب من الطير .

الذين من قبلكم» ، وتشريع القصاص بقوله : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف » . . . الآية ، فإنه جاء في شريعتنا ما ياتله مع اختلاف في بعض تفصيلاته في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عوفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون » (١) .

ومن ذلك الأضحية فإنها سنة إبراهيم عليه السلام وقد قال رسول الله :
« ضحوا فإنها سنة أبيكم إبراهيم » .

— وصنف آخر لم ينص فيه على ذلك بل قصه الله علينا في كتابه أو على لسان نبيه وهذا الذي يتصور أن يكون موضع خلاف كما حققه غير واحد من العلماء (٢) .

(١) البقرة - ١٧٨ و ١٧٩ ، جاء في تفسير القرطبي ج ٢ ص ٢٢٠ روي النسائي والبيهقي والدارقطني عن ابن عباس . قال : « كان في بني إسرائيل القصاص ولم تكن لهم الدمة فقال الله في هذه الآية « كتب عليكم القصاص في القتلى » . . . الآية . وقد قيل إن كتب هنا إخبار مما كتب في اللوح المحفوظ وسبق به القضاء .

(٢) يقول المحقق الشريفي في تقريره على جميع المجلدات ج ٢ ص ٣٥٩ : قال المصنف في شرح المنهاج ليس الكلام فيما لم نعلمه إلا من كتبهم وقتل أحبارهم الكفار فإنه لا خلاف في أن قتلاهم لا يقع به علينا ولا فيما علينا بشرحنا إنه كان شرعاً لهم وأمرنا في شرحنا بشدة كقولنا تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » . . . الآية . وقد قال الله « كتب عليكم القصاص في القتلى » فإن الإجماع متعده على التكاليف به ، وإنما الخلاف فيما ثبت أنه من شرعهم بطريق صحيح نقله ولم تذكر به في شريعتنا ومعنى تبديده بما لم ينسخ على هذا القول هو ما قاله المصنف في شرح المختصر وهو إجماع الله تعالى له بذلك على معنى أنه موافق لا متابع له .

فمن ذاهب إلى أننا غير متبعين بهذا الصنف ، ومن قائل إننا متبعون به .

ومن أمعن النظر في هذه المسألة وجد الخلاف فيها لا معنى له ، لأنه فيما ورد في شريعتنا حكاية عنهم في كتاب الله أو سنة نبيه ولم يظهر له ناسخ .

والشرائع السابقة شرائع خاصة موقوفة صالحة لزمنها تنسخ كل شريعة ما قبلها فيما يخالفها ، وشريعتنا عامة غير موقوفة صالحة لكل زمان ومكان فهي ناسخة لكل ما يخالفها من الشرائع السابقة ، وحيث أن هذا القدر لم يوجد له ناسخ في شريعتنا فيكون شريعة لنا لا باعتبار أنه شرع نبي سابق ، بل باعتبار أنه شرع نبينا كما صرح به غير واحد من العقلاء بأننا متبعون بها لاتفاق الطرفين على أن ما لم يرد له ذكر في شريعتنا ليس شرعا لنا ولم نكلف بالبحث عنه فضلا عن وجوب العمل به .

يدل لذلك قوله تعالى : « وأنزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم » (١) .

وأما قوله تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (٢) .

(٢) المائدة - ٤٨ : الشرعة الشريعة ، والمنهاج الطريق .

(١) التهودي : ١٣ .

وسوله : « قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا وما كان من
المشركين » (١) .

وقوله : « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من
المشركين » (٢) .

وقوله : « ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم
حنيفاً » (٣) .

فالمراد بالدين في الأول أصل الدين وهو عقيدة التوحيد التي كان عليها
سائر الأنبياء وجميع الشرائع متفقة على ذلك ، وقد كانت هذه وصية الأنبياء
« ووصى بها إبراهيم بنبيه ويعقوب بإبني إن الله اصطفى لكم الدين فلا
تقتن إلا وأنتم مسلمون » (٤) .

وليس المراد منه المسموم وإلا لتناقض مع قوله سبحانه : « لكل جعلنا منكم
شرعة ومناهجا » .

ولأن لفظ الملة لا يطلق على الفروع الشرعية ، ولأن الله قال عقب ذلك في
الآيتين الأولين : « وما كان من المشركين » . قال ذلك في مقابلة الدين ومقابل
الشرك هو التوحيد .

ولذلك قيل : « الكفر ملة واحدة » مع الجزم بأن شرائع الكفار متعددة
مختلفة .

وأما قوله جل شأنه بعد ذكر فريق الأنبياء السابقين « أولئك الذين هدى

(١) النحل : ١٢٢ .

(١) آل عمران : ٩٥ .

(٢) البقرة : ١٣٧ .

(٣) التوبة : ١٢٥ .

الله فيهداهم اقتده^(١) ، فليس المراد منه أنه مأمور بالعمل بكل ما نزل عليهم من الشرائع ، وإنما المراد به موافقة سنتهم وسيرتهم في دعوة أقوامهم إلى الدين والصبر على أذىهم لقوله تعالى : «فصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل ولا تستعجل لهم»^(٢) . أي لا تستعجل لقومك المذاب كما استعجل بعضهم كنوح عليه السلام .

والشرائع المساوية كلها وإن اختلفت في العقائد إلا أنها مختلفة في العمليات في الجملة كما وضعنا ذلك من قبل . ووجود التوافق في بعض أحكامها لا يلزم منه وجوب العمل عليها كلها .

فما جاء في شريعتنا دون إنكار فنحن مأمورون به لكونه جاء في شريعتنا لا لكونه شرع من قبلنا حتى يعد ذلك أصلاً من أصول شريعتنا ، والذين قالوا إنه دليل لم يحطوه دليلاً مقابراً للقرآن والسنة بل جعلوه داخلاً فيها .

وكون النبي ﷺ وافق أهل الكتاب في بعض العبادات كموم يوم عاشوراء الذي قال بشأنه عندما علم أن اليهود تصومه : «إننا أحق بموم منهم» لا يدل على أنه صام لمجرد أن مشروح عندهم ، بل يحتل أنه صام اجتهداً منه قبل أن تنزل الأحكام التفصيلية ، وأقره الوحي عليه شأن اجتهداته كلها لأنه في ذاته قرية وجبلة .

يدل لذلك ما رواه أبو داود عن ابن عباس قال : لما صام رسول الله يوم عاشوراء وأمر بصيامه قالوا يا رسول الله : إنه يوم تعظم اليهود والنصارى ، فقال : «إذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع» ، قال : فلم يأت العام المقبل حتى توفي رسول الله .

(٢) الأختلاف : ١٣٥ .

(١) الأنعام : ٩٠ .

وفي رواية لأحمد ومسلم قال رسول الله: «لئن بقيت إلى قابل لأصومن التاسع» .

وفي رواية أخرى لأحمد قال رسول الله: «صوموا يوم عاشوراء وخالفوا اليهود صوموا قبله يوما وبعده يوما»^(١) «وقد كان من سنته صلى الله عليه وسلم مخالفة اليهود بعد نزول الكثير من الأحكام التفصيلية بالمدينة وهو الذي قال: «قصوا الشارب واعفوا اللمى خالفوا اليهود» .

(١) متنى الأخبار بشرح نيل الأوطار ج ٤ ص ٨-٧

المبحث السابع في أقوال الصحابي

تمهيد :

من الثابت أن بعض أصحاب رسول الله من لازموه في حياته وعرفوا مته أسرار التشريع وبلغوا درجة الاجتهاد اجتهدوا برأهم فيما ليس فيه : نص صريح من كتاب الله أو سنة رسوله فكانت لهم أقوال يتلفون فيها تارة ويختلفون فيها تارة أخرى فتجمع من ذلك مجموعة من الفتاوي عرفت بفتح الصحابة نقلها الرواة عنهم حيث لم تكون في حينها ، ثم تناقلتها كتب الحديث والفقهاء القارن عمل بها فريق من الفقهاء المجتهدين الذين جاؤا من بعدهم بينما لم يعمل بها فريق آخر .

فأبو حنيفة فيما نقل عنده يقول : إذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة

-
- (١) من مراجع هذا البحث : الرسالة القشيري ص ٩٦ وما بعدها ، أصول الرضوي ج ٢ ص ١٠٥ وما بعدها ، المستدرك ج ١ ص ٢٦٠ ، الأحكام للأمامي ج ٢ ص ١٣٣ ، مسلم القشيري ج ٢ ص ١٥٥ وما بعدها ، روضة الناظر وجنة المناظر ص ٨٠ ، جمع الجوامع ج ٢ ص ٧٦١ ، إعلام الموقعين لابن القيم ج ٣ ص ٣٧٧ وما بعدها ، إرشاد السعدي للشوكاني ص ٢١٣ وما بعدها .

رسوله أخذت يقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم . وفي رواية يقول : ما جاءنا عن الصحابة اتبعناهم وما جاءنا عن التابعين زاحمناهم ، وروي ابن المبارك قال : سمعت أبا حنيفة يقول : إذا جاء عن النبي فعل الرأس والمين ، وإذا جاء عن الصحابة فاختار من قولهم ، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم « (١) » .

والشافعي حينئذ سئل عن أقاويل الصحابة إذا تفرقوا فيها يقول : نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس . وحينئذ سئل عن قول الواحد منهم لا يعلم لغيره موافقة له أو مخالفة فيه يقول : إن أهل العلم يأخذون به مرة ويتركونه مرة أخرى . وهو يصير إلى اتباع الواحد منهم إذا لم يجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه يحكم له بحكمه أو وجد معه قياس (٢) .

وهذا صريح في أنه يأخذ بأقوال الصحابة إذا لم يجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً وأنه يختار منها ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع .

ونقل عنه ابن القيم (٣) أنه قال : « العلم طبقات : الأولى الكتاب وال سنة والثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ، والثالثة أن يقول صحابي فلا يعلم له مخالف من الصحابة ، الرابعة : اختلاف الصحابة ، الخامسة : القياس . »

(١) أصول الفقه ص ٣١٣ .

(٢) الرسالة ص ٩٦ وما بعدها .

(٣) إعلام الموقعين ج ٢ ص ٢٨٠ .

وجاء في الأم^(١) أنه عند اختلافهم يأخذ بأقربها إلى الكتاب والسنة فإن لم يجد دلالة على القرب كان قول أبي بكر أو عمر أو عثمان أحب إلينا إذا صرنا إلى التعليل .

ومثلها في ذلك الإمام مالك الذي كان يأخذ بعمل أهل المدينة المتفق عليه والمختلف فيه الذي أسسه في الغالب فتاوي الصحابة وعلمهم . وكذلك أحمد ابن حنبل كان يعمل بالراجح ولا يخرج عنها بل إنه إذا لم يرجح عنده أحدها حكمي أقوالهم ، ولذلك تعددت الآراء عنه في المسألة الواحدة .

ومن هنا ثار البحث عن أقوال الصحابة هل تعتبر دليلاً يلجأ إليه المجتهد إذا لم يجد نصاً في المسألة أو إجماعاً أولاً ؟

فنعنى الأصوليون على اختلاف مذاهبهم ومنالكهم يبحث هذه المسألة ووضعوها في عداد الأدلة المختلف فيها وحكوا فيها أقوالاً واتصروا كل واحد لرأي معين ، وكانت نسبة الآراء لأصحابها موضع اختلاف بينهم^(٢) .

(١) ج ٧ ص ٢٤٧ . وما نقله أتباعه عنه من أنه لا يأخذ بقول الصحابة أخذوه من منبته في بعض المواضع عندما حكمى له أقوال الصحابة فيخالفها فقالوا لو كانت عنده حجة ما خالفها ، وهذا لا ينتج نفى حجييتها لأن مخالفة الدليل المعين في موضع لما هو أقوى منه لا يدل على أنه لا يراه حجة في جملة بل لأنه وجد دليلاً أقوى منه .

(٢) ومن هنا دأب الأصوليون في الحنفية على نسبة القول بعدم حجية قول الصحابي إلى الإمام الشافعي . كما جاء في أصول السرخسي ج ٢ ص ١١٢ . ووجد في تأسيس النظر لهرسي ص ٥٥ من قوله : الأصل عند أصحابنا أن قول الصحابي مقدم على القليل . إذا لم يخالفه أحد من نظرائه . وعند الإمام الشافعي القليل مقدم لأنه لا يرى تعليل الصحابي ولا الأخذ برأيه . ومع مسائل أخذ فيها الحنفية بقول الصحابي وتركوا القليل ولم يأخذ بها الشافعي .

ونحن هنا لا قضينا النسبة بقدر ما قضينا البحث في الحجية أو عدمها
وبيان الآراء فيها .

وقبل أن نتكلم عن هذه الآراء نبين موضع الخلاف فنقول :

لا خلاف في أن رأي الصحابي لا يكون حجة على صحابي آخر من المجتهدين ،
وإنما الخلاف في حجيته بالنسبة للتابعين ومن جاء بعدهم . وقول الصحابي في
ذلك أنواع : -

النوع الأول : ما اتفقوا عليه صراحة وهذا متفق على حجيته لأنه إجماع
صرح .

النوع الثاني: قوله فيها لا يدرك بالرأي والمقل كالأموال المتبدية والمقدرات
وهذا لا خلاف في أنه حجة يجب العمل به لأن مصدره السماع .

النوع الثالث : قول الواحد منهم فيها يدرك بالرأي ولم يعلم له
مخالف فيه .

النوع الرابع : ما صدر عنهم اجتهداً ولم يتفقوا عليه بل تعددت أقوالهم
فيه ، وهذا والذي قبله وقع فيه الاختلاف .

- والآراء المحكمة في ذلك ثلاثة : -

الأول : أنه ليس بحجة مطلقاً ، لأن ذلك صدر عن اجتهد منهم وهو
محمل العيوب والخطأ ، لأنهم ليسوا بمصومين فتكون أقوالهم كأقوال غيرهم
من المجتهدين في أنها ليست حجة ، ولأنه ثبت تخطئة بعضهم لبعض ورجوع
بعضهم عن رأيه : كما ثبت مخالفة بعض فقهاء التابعين لبعضهم وقد علموا هذه
المخالفة ولم ينكروا عليهم ، ولو كان رأيهم حجة ملزمة لمن جاء بعدهم

لأنكروا عليهم تلك المخالفة ، وإذا ثبت ذلك في حق التابعين كان غيرهم مثليهم ،
وامتياز الصحابة بكونهم أفضل وأعلم وأتقى من غيرهم لا يوجب على مجتهد
آخر من جاء بعدهم تقليدهم لأن الأدلة القطعية على منع التقليد عامة تشمل
الصحابي وغيره .

الثاني : أنه حجة فيما خالف القياس والقواعد ، لأن مخالفة القواعد ،
لا تكون بمجرد الرأي بل لابد لها من دليل في الغالب جميعاً .

الثالث : أنه حجة مطلقاً . لأن قول الصحابي أقرب إلى الصواب من قول
غيره من المجتهدين لاحتمال أن يكون معه من رسول الله أو معه من صحابي
معهم منه عليه الصلاة والسلام ، أو يكون فهمه من آية في كتاب الله فيها خطي
على غيرهم لامتيازهم بمعرفة اللغة بالسليقة وحدة اللحن ووقوفهم على أسباب
النزول وطول صحبتهم لرسول الله ومشاهدتهم لأفعاله وقفاؤه . وهذا يجعل
فهمهم في مرتبة لا يصل إليها فهم غيرهم . ولو كان اجتهادهم عن قياس فهو
أول من قياس غيرهم لكونهم أخبر من غيرهم بمعرفة حلال التشريع
وأصوله .

« نظرة في تلك الأدلة »

تلك وجهة أنظار المختلفين في هذه المسألة باختصار . وأنت ترى أن
القاتلين بحجيتهم مطلقاً لم يتمسكوا إلا بأنهم أصح من غيرهم ، وأن مؤلفهم
أرفع من مؤلف غيرهم ، وأن فهم أدق من فهم غيرهم مع احتمال أن ما صدر
عنهم في صورة اجتهادات هي أقوال معروفاً من رسول الله جلهم للورع
على عدم نسبتها إليه خشية الكذب عليه ، وقد تمسكوا ببعض أحاديث توجب

الاعتناء بهم لم تسل من الكلام في صحتها مع قبولها للتأويل بغير ما
فهو منها .

وأن لناقن لحجتها لم يكن لهم سند في دعواهم إلا أنهم بشر غير معصومين
يحوز عليهم الخطأ كثيرهم بما ثبت من تخطئة بعضهم من بعض للتابعين على
مسمع منهم دون إنكار عليهم .

وأن كلا من الفريقين وإن ناقش أدلة المخالف يسل بما قاله كخر ولكنه
ينكر عليه النتيجة التي وصل إليها .

فأضحت المسألة في نظري ليس فيها دليل قاطع على إثبات الحجة
أو نفيها ، ونحن في مقام إثبات أصل من الأصول يلتزم به المجتهد ولا يحوز
له العدول عنه متى صح وثبت عنده ولم يجد دليلاً أقوى من كتاب الله أو سنة
رسول الله .

ونحن إذا أمعنا النظر في أقوال الصحابة التي هي موضع الخلاف وجدناها
أقوالاً صدرت عن اجتهاد مستندة إلى أدلة معتبرة ، لأنه لا يعقل أن يصدر
أحدهم فتوى دون دليل يستند إليه ، فالذي يعمل بقول الصحابي لا يعمل به
لحجده أنه قول صحابي ، بل لأنه قول مستند إلى دليل صحيح فالعمل به عمل
بذلك الدليل وإن لم تقف عليه ، وما أشبه هذا العمل بالعمل بالإجماع دون الوقوف
على سنده . ومعل الخلاف في العمل به إذا لم يجد المجتهد في المسألة دليلاً آخر
من كتاب أو سنة .

فإذا كان للصحابة عدة أقوال في المسألة الواحدة فالحق لا يخرج عنها ،

(١) يقول الرشدي في أصوله ج ٢ ص ١١٢ « ما اختلف فيه الصحابة فإن الحق لا يبدو »

وعلى المجتهد أن يبحث عن أقربها إلى كتاب الله وسنة رسوله فيعمل به ،
ويكون ذلك بمثابة ترجيح لدليل من الأدلة المتعارضة ، ولم يؤثر عن إمام من
الأئمة الذين عملوا بأقوال الصحابة أنه أخذ أي قول منها حسبما اتفق ، بل كان
يقارن ويرجح ويختار الأقوى ليعمل به .

وإذا لم يكن لهم إلا قول واحد نقل عن أحدهم فالظاهر أنه ذاع بينهم ولم
ينكروه فيتعين العمل به لأنه حينئذ يدخل في دائرة الإجماع السكوتي ، وقد
ينا فيما سبق رجحان حجتي وأنه حجة ظنية على الرابع ، فصلى الاحتجاج
بقول الصحابي تمتد أولا على البحث عن صحة هذه الأقوال وعدم رجوع
أصحابها عنها . وثانيا على النظر فيها ليعرف أيها أقرب إلى كتاب الله وسنة
رسوله ، فإن لم يظهر للمجتهد رجحان أحدهما فخير منها ما قطعن إليه نفسه
ولا يخرج عنها إلى غيرها وهو ما صرح به أئمة أعلام كآبي حنيفة وإشاقمي
وغيرهما .

وليس في ذلك اعتبار الصحابة مشرعين كرسول الله كما ادعاه الشوكاني
في إرشاد الفحول ، لأن العمل بقول الصحابي لم يكن لأنه مجرد رأي صدر
عنه ، بل لأنه رأي اجتهد به مستند إلى دليل معتبر فهو يؤول في نهايته إلى العمل
بالأدلة الأخرى . والصحابي هو الذي أرشدنا إلى ذلك الدليل فقله دليل
الدليل في الحقيقة لأنه يرشدنا إلى أن في المسألة دليلا معتبرا . فالخروج عن

أقوالهم حتى لا يتمكن أحد من أن يقول برأي قولا خارجا عن أقوالهم . ثم قال : وطريق
العمل طلب الترجيح بزيادة قوة لأحد الأقوال فإن ظهر ذلك وجب العمل بالرأى وإن لم
يظهر يتعين المبطل بالمادة في الأخذ بقول أيها شاء بعد أن يقع في أكثر رأي أتبعه القواب
وبعدما حل بأحد القولين لا يكون له أن يعمل بالقول الآخر إلا بدليل . أ .

أقوالهم كلها في أي مسألة طعن صريح فيهم بأنهم جانبوا الصواب والحق ، وهذا مخالف للأدلة الدالة على فضلهم وعلى منزلتهم الأمر الذي لم يتوفر للمجتهدين في أي عصر من العصور التالية لمصرهم . على أن أقوالهم يمكن حصرها فيما اختلفوا فيه فيغلب على الظن دوران الحق فيها بيننا لا يمكن ذلك بالنسبة لغيرهم .

وعلى ذلك لا يكون للماتمين حجة في قولهم : إنه مجرد رأي يحتمل الصواب والخطأ لعدم صحتهم ، لأنه وإن لم تثبت العصمة لكل واحد منهم فقد انحصر الحق في مجموع آرائهم ، والخطئة التي صدرت منهم موجبة إلى الآراء الفردية ، وقد كان هذا حاملا لهم على مزيد البحث والمناقشة حتى يصلوا إلى الصواب ، وكثيراً ما أدى ذلك في المسائل الاختلافية إلى الاتفاق في الرأي في النهاية .

كما أن إطلاق القول بجمية أقوالهم ليس كما ينبغي ، لأنه يؤهم أن ذات قول الصحابي حجة وهو ما لم يقدم الدليل على حجيته على انفراد . كما أن تفصيل المصلين لا ونجبه له لأن مخالفة القياس كما تكون بالنص تكون بغيره من مصلحة أو عرف أو غيرها كما سبق بيانه في بحث الاستحسان .

والذي آراه صواباً أنه يتعين على المجتهد العمل بواحد منها متى ثبت رجحانه بأنه أقرب إلى الكتاب والسنة من غيره ولا يخرج عنها كلها لأنه يؤول إلى ترك مجموع أقوالهم التي انحصر الحق فيها .

وفي الحق أن لأقوال الصحابة منزلة لا يصل إليها منزلة أقوال غيرهم من المجتهدين ، ألا ترى أن العلماء قد استدلوا بأقوالهم وأفعالهم على حجية أصول أخرى كالقياس والمصلحة والاستحسان وإن لم تكن هي الدليل وحدهما

ولولا ما لها من الاعتبار في مقام المحبة لما فعلوا . بينما لا نجد لهم استدلالاً قط
بمعمل المجتهدين في أي عصر من العصور على شيء من ذلك .

نعم إنهم رضوان الله عليهم لم يلزموا الناس بقتلهم الاجتهادية خشية الخطأ
فيها لذلك لم ينكروا على من خالفهم من التابعين في تلك المسائل إلا إذا تبين
لهم الخطأ أو أنها جاءت مخالفة للنصوص والله أعلم .

القسم الثاني

في القواعد التي يتوقف عليها استنباط الأحكام من الأدلة

المهيد :

قدمنا أن القرآن الكريم نزل باللسان العربي ، والسنة في أغلب صورها صدرت عن رسول الله كذلك ، وأنها أصل الأدلة الكاشفة عن أحكام الله ، وأن غرض الأصوليين من البحث فيها بيان الطريق لمعرفة ما جاء فيها من تلك الأحكام .

والكلام العربي لا يعلم المراد منه إلا بعد معرفة معاني مفرداته وما استعملت فيها أولاً ، ثم معرفة معاني المركبات ، والوقوف على الأساليب المتنوعة وكيفية دلالتها على مراد المتكلم .

ومن هنا عنى الأصوليون باستقراء الأساليب العربية وكذلك أساليب القرآن والسنة في تأويلها عن الأحكام ، وأخذوا من هذا الاستقراء وما قرره علماء اللغة قواعد لغوية يتوصل بها إلى فهم الأحكام من النصوص الشرعية . كما يتوصل بها إلى إيضاح ما خفيت دلالاته وتأويلها للتأويل الصحيح وغير ذلك مما يتوقف

عليه الفهم الصحيح للنصوص^(١١) . كما عرضوا لتعميد قواعد أخرى شرعية يتوصل بها إلى معرفة مراد الشارع . كقاعدة النسخ وقاعدة التمازح والتأخير والتأجيل لا وجدوا في النصوص الناسخ والتسوخ والتمازح الظاهري بين بعضها ، ومثل هذا النوع يحتاج إلى معرفة كيفية الجمع بين النصين المتعارضين أو طريقة الترجيح بينها إذا ما تعذر الجمع ، كما عرضوا لبيان مقاصد التشريع العامة لأن الاستنباط الصحيح يتوقف على معرفتها وبيان درجاتها .

فتنوعت القواعد إلى نوعين : قواعد لغوية ، وأخرى شرعية .

وهذه القواعد لا تقتصر فائدتها على تفهم النصوص الشرعية ، بل تتمدها إلى فهم كل نص عربي بما في ذلك نصوص القوانين المضادة باللغة العربية ، فإن الوقوف على مراد الشارع منها يتوقف إلى حد كبير على معرفة تلك القواعد ، ومن ثم لم تكن الفائدة من دراسة أصول الفقه قاصرة على الباحثين في الشريعة بل يستفيد منها الباحثون في القانون أيضاً كما أوضحناه في المقدمة .

القواعد اللغوية . أو الدلالات^(١٢)

الدلالة : كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر^(١٣) ، ويسمى

-
- (١) يقول صاحب كشف الأسرار ج ١ ص ١٤ : ولقد تعرف أحكام الشرح بمعرفة أقيام النظم والمبنى وهي أربعة تسميات . . . الخ .
- (٢) من مراجع هذا البحث : أصول الفرجس ج ١ ص ١٢٤ وما بعدها ، أصول فقير الإسلام ج ١ ص ٢٨ وما بعدها ، الأحكام - للامدي ج ٢ ص ٣٦ وما بعدها . كشف الأسرار شرح للتار وسوائيه ج ١ ص ١٤ وما بعدها ، التحرير بشرح التيسير ج ١ ص ٢٦٤ وما بعدها ، مسلم الثبوت ج ١ ص ٢٥٥ وما بعدها ، وإرشاد الفضول ص ٨٠ وما بعدها ، المرأة مجلدية الأزميري ج ١ ص ١١٢ وما بعدها ، شرح المشار لاين ملك وسوائيه ص ٤٨ وما بعدها .
- (٣) وقيل هي انتظام أمر من أمر ويسمى الأول مدلولاً والثاني دلالة .

الأول - الثاني مدلولاً .

وهي إما وضعية أو غير وضعية . طبيعية أو عقلية ، والوضعية إما لفظية أو غير لفظية ، وكلاهما هنا في الدلالة الوضعية اللفظية نسبة إلى الوضع ، وهو تعيين اللفظ بازاء المعنى ليدل عليه .

والدلالة للوضعية ثلاثة أنواع . مطابقة وتضمن والتزام ، لأن اللفظ إن استعمل في تمام ما وضع له فمطابقة ، وإن استعمل في جزء معناه فتضمن ، وإن استعمل في خارج عما وضع له فالتزام إن وجد لزوم عقلي أو عرفي بين المعنى للموضوع له وبين ذلك الخارج .

وإذا كانت الألفاظ هي الدلالة على المعاني فلا بد من معرفة العلاقة التي تربطها ، وهذه العلاقة لها عدة اعتبارات بحث عنها اللغويون أولاً وعنهم أخذ الأصوليون مع زيادة التوضيح والبيان .

ولما كان اللفظ يوضح أولاً للمعنى فيرتبط به ارتباط الموضوع بما وضع له ، وبعد ذلك يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له أو في غيره متى وجدت العلاقة بين المعنيين . حينئذ يرتبط به ارتباطاً ثانياً ، وعند الاستعمال يكون اللفظ دالاً على المعنى ، وهذه الدلالة تختلف حركاتها في الوضوح والحقاق فيأتي ارتباط ثالث ، وبعد ذلك تستفاد المعاني الكلية أو الأحكام من التراكيب بطرق عديدة فيكون الارتباط الرابع .

ومن هنا قسم الأصوليون اللفظ بالإضافة إلى المعنى لتقسيمات أربعة باعتبار أربعة .

التقسيم الأول : باعتبار الوضع إلى خاص وعام ومشارك وجمع منكر .

التقسيم الثاني : باعتبار الاستعمال إلى حقيقة ومجاز وكل منها صريح وكناية .

التقسيم الثالث : باعتبار ظهور المعنى وخفائه إلى ما ظهر معناه وما خفى معناه. وكل منهما ينقسم إلى أربعة أقسام. فأقسام الظهور. الظاهر والنص والمقصر والمحكم ، وأقسام ما خفى معناه : الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه .

التقسيم الرابع : باعتبار كيفية الدلالة على المعنى إلى: دال بالعبارة ، ودال بالإشارة ، ودال بالدلالة ، ودال بالاعتضاء .

وهذه التقسيمات للحنفية . ولغيرهم طريقة أخرى تختلف عنها من بعض الوجوه .

التقسيم الأول

باعتبار وضع اللفظ للمعنى

اتفق الأصوليون من الحنفية على أصل هذا التقسيم ، كما اتفقوا على عدد ثلاثة أقسام هي الخاص والعام والمشارك ، ولكنهم اختلفوا في عدد قسم رابع ، فمنهم من أكتفى بهذه الثلاثة ، ومنهم من زاد رابعاً مع اختلاف فيه أهو المسؤول أم الجمع المتكرر ؟

كما اختلفوا في طريقة التقسيم ^(١) .

(١) ففرض الأقسام يحمل الأقسام أربعة خاص وعام ومشارك ومسؤول والجمع المتكرر عنده داخل في العام حيث لم يشترط فيه الاستتراق ، وصدر الشريعة بمعناها ثلاثة خاصة وعام ومشارك ويقول : إن للقول داخل في المشترك ، وأما الجمع المتكرر فهو إما داخل في العام أو واسطة بين العام والخاص ، وصاحب المراجعة يحمل الأقسام أربعة خاص وعام ومشارك وجمع متكرر ، والكمال ابن الميا في تحريره يرى أن الأقسام ثلاثة والجمع المتكرر داخل في الخاص ، ولكنه لم يرض طريقة التقسيم التي سلكها غيره فيقول : والحق اللائق بإلزام تعيين . التقسيم الأول باعتبار الوضع ينقسم إلى منفرد ومشارك ، وللتقسيم الثاني باعتبار الوضع له إلى عام وخاص .

فقسم اللفظ باعتبار اتحاد الوضع وتمعده إلى منفرد وهو ما وضع بوضع واحد ، ومشارك وهو ما وضع بأوضاع متعددة ، وقسم اللفظ باعتبار الموضوع له إلى خاص وعام لأن الموضوع بوضع واحد إن اتحد مساه ولو بالتدوير فخاص ، وإن تعدد مساه وكان مستغرقاً لأفراده فعام ، ثم قال

ونحن نختار تقسيمه إلى ثلاثة أقسام . هي الخاص والعام والمشارك . أما الأول فهو من المشترك كما يقول صدر الشريعة لأنه مشترك وجع أحد معانيه بقالب الرأي . ، وأما الجمع للتكر فهو داخل في العام عند من لم يشترط فيه الاستتراق ودخل في الخاص عند من يشترط في العام الاستتراق لأنه مطلق ، والمطلق من الخاص حيث يدل على بعض شائع وهو الواحد في الفرد والجماعة في الجمع على ما اختاره غير واحد من الأصوليين ^(١) .

وجه الحصر في هذه الأقسام : أن اللفظ إما أن يتعمد وضعه أو يتعمد بأن يوضع لمعنيين أو أكثر بأوضاع مختلفة ، فإن تعدد وضعه فهو المشترك ، وإن اتحد وضعه بأن كان موضوعاً لمعنى واحد . فلما أن يكون هذا المعنى لا يتحقق إلا في فرد واحد أو يتحقق في أفراد كثيرة ، والذي يتحقق في أفراد كثيرة إما

وتتداخل أقسام التقسيمين فالمتشارك خاص وعام ، والمتفرد كذلك لأن المشترك قد يكون عاماً باعتبار بعض معانيه أن ينظر إلى كل فرد من معانيه فيكون كالتفرد فارة عاماً وثلاثة خاصاً .

(١) فالكمال بن الميام ينتار في الجمع المتكرر أنه لا يخرج عن العام أو الخاص فعمل عدم اشتراط الاستتراق في العام يدخل فيه ، وعلى شرط الاستتراق يدخل في الخاص ، ثم وجه دخوله في الخاص بأنه مطلق لأن رجالاً في الجمع كرجل في الوجدان ولا فرق بينها إلا باعتبار أن ما صدق عليه رجال كل جماعة جماعة ، وما صدق عليه رجل كل رجل رجل ، والاختلاف بينهما بالعدد وعدمه لا يؤثر ، وإذا ثبت أنه مطلق والمطلق من الخاص فيكون الجمع للتكر من الخاص إذا شرطنا في العام الاستتراق

وصاحب مسلم التبعث ج ١ ص ٣٦٠ يقول : المطلق هو ما دل على فرد مشترك وهو المصطنع الجنس المحتمل لمعنى كثيرة ، وهي في الفرد حصة منه مع قيد الوحدة للجهة ، وفي الجمع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار فيدخل فيه الجمع المتكرر ككساء ورجال فإنه يدل على بعض شئ ، والشواكفي في إرشاد الأصول يقول : إن الجمله للتكر من الخاص لأن دلالاته على أقل الجمع قطعية كدلالة الفرد على الواحد . ٥١ .

أن يلاحظ فيه خصوص المعنى المتحقق في فرد ما من أفرادها فقط أو يلاحظ فيه الأفراد على سبيل الشمول ، فإن لوحظ فيه شمول المعنى للأفراد فهو العام وإلا فهو الخاص .

فكل من العام والخاص موضوع بأزاء معنى واحد ، لكن المتغير في الخاص انفراد المعنى عن الأفراد أي عدم شموله للأفراد سواء كان له أفراد في الخارج كإنسان ورجل ومائة أم لم يكن له كمحمد وشمس وقمر ، والمتغير في العام شمول المعنى للأفراد .

الخاص

الخاص في اللغة مأخوذ من الاختصاص أو الخصوص وهو الانفراد . يقال : اختص فلان بكذا إذا انفرد به فالخصوص يوجب الانفراد فلا شركة فيه ولا عموم .

وفي الاصطلاح : هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنى واحد على الانفراد سواء أكان واحداً بالشخص كحمود وأحمد أم بالنوع كرجل وامرأة أم بالجنس^(١) كإنسان ، فإن كل واحد من هذه الألفاظ وضع لمعنى واحد ، فإنسان

(١) قد يقال كيف نجعل الإنسان جنساً والرجل نوعاً مع أن للناطقة جعلوا الأول نوعاً والثاني صنفاً . والجواب أن هذا في اصطلاح الفقهاء لأن مقصودهم معرفة الأحكام . يختلف للناطقة الذين يبحثون عن الحقيقة ، من أجل ذلك جعل الفقهاء اللفظ المشترك على كثيرين متفردتين في أحكام الشروع جنساً كالإنسان فإنه مشترك على الرجل والمرأة وهما نوعان مختلفان بحسب الأغراض والأحكام وإن الحقيقة ، لا ترى أن الرجل يصلح للأمانة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والخصاص دون المرأة . وجعلوا اللفظ المشترك على كثيرين مشتركين في الحكم نوعاً خاصاً كالرجل فإن أفرادهم متفقون في الأحكام ما لم يعرض لبعض أفرادهم عارض . واجمع ابن مالك على التاروخانية الرموي عليه ص ٦٦ .

موضوع للحيوان الناطق، ورجل موضوع لإنسان ذكر جاوز حد الصغر، ولفظ امرأة موضوع للأنثى التي جاوزت حد الصغر من بني آدم .

وسواء أكان هذا المعنى الواحد يتحقق في عدة أفراد في الخارج أم لا يتحقق إلا في فرد واحد كشمس وقمر فإن كلا منهما لا يوجد إلا في فرد واحد .

وسواء أكانت الوحدة حقيقة كما تقدم أم كانت اعتبارية كالثنى وأسماء العدد من ثلاثة وأربعة وعشرة ومائة وألف .. الخ فإن ما دل عليه اسم العدد وإن كان متعدداً إلا أنه يجمعها وحدة اعتبارية .

فلفظ ثلاثة مثلاً وإن كان موضوعاً للدلالة على أفراد ثلاثة من المندود فلم يلاحظ فيه كل منها عند الوضع بل لوحظ مجموعها المسمى ثلاثة، فأفراد المندود أو وحداته أجزاء لا جزئيات بخلاف الأفراد أو الوحدات في العام فإنها جزئيات للمعنى الموضوع فيتناول حكم العام كل واحد من أفرادها لتحقق المعنى كاملاً فيه ، وبذلك نجد أن الخاص يتناول المطلق والأمر والامرء والمندود .

حكم الخاص . أي أثره الثابت به :

الخاص من حيث هو خاص يفيد مدلوله قطعاً . أي أن اللفظ الخاص من حيث أنه لفظ موضوع للدلالة على معنى معين - بصرف النظر عن القرائن الصارفة له - عن حقيقته - يفيد مدلوله الذي وضع له على وجه يقطع احتمال دلالة على غيره^(١) .

(١) فإن قيل : الخاص يستلزم بيان التميز أي النسخ كما يستلزم التجزئ بأن يراد به معنى آخر غير ما وضع له فكيف يفيد القطع للتمييزين . قلنا إن الاستعمال إذا لم يكن ناشئاً =

فإذا ورد لفظ خاص في نص من النصوص الشرعية فإنه يراد به مدلوله قطعاً ولا يحتاج إلى بيان لأنه يتبين في نفسه ولا يصرف عن هذا المعنى إلا بدليل صارف عنه كان يدل دليل على تأويله وإرادة معنى آخر .

ففي قوله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » .

ففي هذه الآية ألفاظ خاصة يراد بها مدلولها قطعاً حيث لا صارف يصرفها عن ذلك المدلول .

فلفظة عشرة مساكين يراد بها عشرة لا زيادة ولا نقصان ، وكذلك ثلاثة أيام ، وكذلك لفظ أو في الموضعين يراد بهامعناها وهو التخيير ، وبذلك تفيد

بعض دليل لا ينفي القطع لأن القطع يطلق على معنيين . أحدهما قطع بالمعنى الأخص وهو ما لا يكون فيه احتمال أصلاً كاللحكم ، والثاني قطع بالمعنى الأعم وهو ما لا يكون فيه احتمال ناشئ عن دليل كالظن والنسب وإنما كان الثاني أعم من الأول لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص مطلقاً من مطلق الاحتمال حيث يتدرج تحت مطلق الاحتمال صورتان الاحتمال الناشئ عن دليل والاحتمال غير الناشئ عن دليل . والموجود في الأول نقيض الأعم والموجود في الثاني نقيض الأخص . وللقدر أن نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم كلا إنسان ولا حيوان فإن الأول أعم من الثاني حيث أنه يصدق على غير الإنسان من الحيوان وعلى غير الحيوان من النباتات والجماد ، والمراد بالقطع هنا القطع بالمعنى الأعم فلا ينالقه مطلق الاحتمال ، على أن المراقبين والقاضي أبي زيد من الحنفية ينتمون إلى أن الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل غير قاطع في اليقين لأنه كالمدم وسيقتضي مجوز حل القطع هنا على المعنى الأول أيضاً كما يقول الأزميري في حاشيته على المآلة ..

(١) للسلسلة : ٨٩ .

الآية أن على من بحث في معنيته أن يكفر أولاً بأحد أمور ثلاثة : إلعام عشرة مساكين ، وكسوتهم ، وتحرير رقبة ، فإذا عجز عن هذه الأمور وجب عليه صيام ثلاثة أيام حيث لم يوجد في الآية ما يصرف هذه الالفاظ الخاصة عن معانيها الحقيقية .

وفي قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وقوله : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة »^(١) لفظ مائة في الآية الأولى ، وثمانين في الثانية لفظان خاصان يراد بهما مدلولهما قطعاً حيث لا دليل يصرفهما عن معنيهما .

وكذلك في آية الموارث ألفاظ النصف والربع والثلث والثلثين كلها ألفاظ خاصة يراد بها مدلولها فقط .

ولما كان الخاص في ذاته يحتمل التأويل والصرف عن معناه إلى معنى آخر مما يحتمله اللفظ لغة فإنه يحمل على معنى آخر إذا دل عليه الدليل ، فإذا لم يوجد الدليل أريد به معناه الأصلي قطعاً ولا يؤثر فيه مجرد الاحتمال . لأن قطعته بالنظر إلى أصل الوضع ، والوضع سابق على احتمال المجاز الذي هو عارض لا يثبت إلا بوجود قرينة .

وعلى حكم الخاص تفرعت مسائل خلافية بين الفقهاء استند فيها بعضهم إلى دلالة الخاص القطعية في إبطال منذهب مخالفينهم وهي كثيرة ذكرها علماء الحنفية في أصولهم^(٢) .

(١) التور : ٢٤ و ٢٥ .

(٢) راجع أصول الشريفي ج ١ ص ١٢٨ وما بعدها . ومسألة الأصول بعاشية الأزهر ج ١ ص ١٢٣ وما بعدها .

أنواع الخاص

قدمنا في تعريف الخاص أنه يدل على المعنى الموضوع له متمثلاً في فرد واحد حقيقي أو اعتباري ، والواحد الحقيقي قد يكون واحداً بالشخص كالمسلم الموضوع لذات معينة ، وقد يكون واحداً بالتنوع أو الجنس ، والواحد الاعتباري الذي هو مركب من أجزاء يجمعها أمر واحد هو المجموع وذلك يكون في أسماء العدد ، ونريد هنا أن الخاص كما يكون من الأسماء الجامدة يكون من المشتقات وهي الأفعال والصفات . كاسم الفاعل واسم المفعول

ومن هنا تنوع الخاص باعتبار صيغته التي ورد بها . فقد ورد في كلام الشارع على صيغة الأمر بالفعل ، وقد يأتي على صيغة النهي عنه ، كما يأتي تارة مطلقاً عن القيود وتارة مقيداً بقيد إلى غير ذلك فإن كل واحد من هذه الأنواع يدل على شيء واحد ، فالأمر موضوع للدلالة على طلب الفعل ، والنهي موضوع لطلب الكف عن الفعل والامتناع عنه ، والمطلق موضوع للدلالة على معناه المتحقق في فرد واحد غير معين .

لذلك عدوا من أنواعه الأمر ، والنهي ، والمطلق والنهي ، ومستكمل عن هذه الأنواع بما يسمح به المقام .

١ - الأمر

والكلام على الأمر يتناول بيان معناه وصيغته وموجبه وآراء العلماء فيه ، وماذا يفيد إذا ورد بعد الحظر ، وهل يدل على القورية والتكرار أو لا ؟ .

لمعنى الأمر : اختلف الأصوليون فيما وضع لفظ الأمر أي (أ م ر) على أقوال .

الأول : أنه القول المخصوص بأفعل وما في معناها .

الثاني : أنه التلغظ بذلك القول ، وقيل هو الطلب ، وقيل الفعل "" أي فعل المأمور به ، ويسمى أمراً لأن الأمر سبب الفعل فهو مأمور به ، والتحقيق أنه حقيقة في القول المخصوص أي اللفظ الدال على طلب الفعل من الغير ، لأن الأمر من الخاص الذي هو لفظ مقابل للعام والمشارك .

ولما كان طلب الفعل من الغير يختلف باختلاف صفة الطالب والمطلوب منه فقد يكون الطالب مساوياً للمطلوب منه ، وقد يكون أدنى منه كما يكون أعلى منه وليست كلها أمراً بل إن وقع من المتساويين فهو التماس ، وإن كان من الأدنى للأعلى على سبيل الخضوع فهو دعاء ، وإن كان طلب الأعلى من الأدنى فهو أمر"" لذلك لم يقتصرُوا في تعريفه على مجرد اللفظ الدال على طلب الفعل ، بل زادوا فيه قيد على سبيل الاستملاء فقالوا :

الأمر هو اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستملاء فخرج بالتكيد الأخير الدعاء والاتمسك .

سيفته : والأمر له صيغ أشهرها لفظ أفعل نحو قوله تعالى : « وأتموا الحج

(١) وجميع الأمر بمعنى القول المخصوص بأفعل ، وجميع الأمر بمعنى فعل أمور .

(٢) يقول الرمادي في حاشيته على شرح ابن ملك القنار : الصيغة الدالة على طلب الفعل دلالة وضعية إن قارنت الاستملاء فهي أمر . وإن قارنت التسوي فهي سؤال ودعاء

والعمرة لله^(١١)، وقوله: «وآتوا التماسدقاتين نيعة»^(١٢)، ومنها قمل المضارع
للتعذر بلام الأمر نحو قوله تعالى: «فمن شهد منكم الشهر فليصمه»^(١٣)، وقوله:
«ثم ليقتضوا بقشهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق»^(١٤).

ومنها الجملة الخبرية إذا قصد بها الطلب من الأخبار نحو قوله تعالى
«والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة»^(١٥) لأن
المولى سبحانه لم يقصد بها مجزئ الأخبار عن حصول الرضاع من الأمهات
لأولادهن وإنما طلب من الأمهات إرضاع أولادهن. وقوله: «والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء»^(١٦).

وغير ذلك من الصيغ التي سبق ذكرها عند الكلام على أسلوب القرآن في
بيان الأحكام.

موجب الأمر: وردت صيغة الأمر «افعل وما في معناه في لسان العرب
مستعملة في معان كثيرة»، وكذلك في كتاب الله وسنة رسوله القولية اختلف
للعلماء في عددها^(١٧) منها للوجوب نحو قوله تعالى: «أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة»،
والندب نحو قوله: «والذين يبتغون الكتاب عما ملكت أيمانكم فكايتوم»،

-
- | | |
|------------------|------------------|
| (١) القبرة: ١٩٦. | (٢) النساء: ٤٠. |
| (٣) القبرة: ١٨٥. | (٤) الحج: ٢٩. |
| (٥) القبرة: ٢٣٣. | (٦) القبرة: ٢٢٨. |

(٧) قد عدنا بعضهم ستة عشر معنى كما في حاشية الأزميري على العروة ج ١ ص ١٥٦
بل بعضهم زاد على هذا العدد حتى حارت خيالا ويضربون كما في منابع الأصول
للطباطبائي ص ١١٠ و ص ١١١، ومن تأمل هذه الملقى وجد أن بعضها متداخلا ..
من هذه الملقى الإمالة والتنوين والتنوين والاحتسار وللشدة والاعتبار
والقنويض.

والإباحة نحو قوله : « وإذا حلتم فاصطادوا » ، « وتأييد نحو قول رسول الله .
 لسيد الله بن عباس وهو غلام صغير : « سم الله وكل بيمينك وكل بما يليك » وهو
 أخص من التندب فإن كل تأييد مندوب جلا عكس كلي ، والامتنان نحو : « كلوا
 مما رزقناكم حلالاً طيباً » ، والإكرام نحو : « ادخلوها بسلام آمنين » ، والتهديد نحو
 « واعملوا ما شئتم » ، والتبذير نحو : « فأتوا بسورة من مثله » ، « من الدعاء نحو : « فاقض
 لنا ذنوبنا » وغير ذلك .

من أجل ذلك اختلف العلماء فيها وضعت له من هذه المعاني ، وبصورة أخرى
 فيها هو حقيقة أو مجاز منها على أقوال كثيرة ، واختلافهم إنما هو في الصيغة
 المجردة عن القرينة الدالة على أحد تلك المعاني أما فيها وجدت معه قرينة دالة
 على أحدهما فلا خلاف فيه .

قالوا : ولا خلاف بين العلماء في أن الصيغة مجاز فيها عدا الوجوب والتندب
 والإباحة والتهديد ، لأن كلها سوى هذه الأربعة لا يستفاد من مجرد الصيغة بلا
 قرينة واختلفوا في هذه الأربعة . هل هي حقيقة في واحدة منها مجاز في الآخر
 أو حقيقة مشتركة بين اثنين منها أو هي حقيقة في القدر المشترك بين بعضها أو لا
 ندري لأنها وضعت فتوقف أقوال كثيرة .

أرجحها ما ذهب إليه المحققون وهو أنها حقيقة في الوجوب مجاز
 في غيره والدليل على ذلك : أنه يتبادر منها عند الإطلاق الوجوب فتكون
 حقيقة فيه .

أما التبادر فلأن السيد إذا قال لعبيده : أفعل ولم يمثل عند عاصياً وضمه
 الغلاء لتركه الامتنال وهو أمارة الوجوب ، والتبادر أمارة الحقيقة لأن المجاز
 يحتاج إلى علاقة وقرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي .

ويدل لذلك آيات من الكتاب منها قوله تعالى : « فليعلم الذين يخالفون

عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم^(١)، فإن الله حذر المخالفين عن أمر رسول الله بأن تصيبهم الفتنة في الدنيا أو يصيبهم العذاب الأليم في الآخرة على المخالفة وهذا الوعيد لا يكون إلا على ترك واجب . ومنها قوله تعالى : «وما كان لؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة»^(٢)، قضى حكمهم ، والأمر القول لا الفعل فنفي الخيرة في أمر الله ورسوله دليل على أنه يفيد الوجوب .

ومنها قوله تعالى لإبليس : « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك » ففي هذه الآية ذم الله لإبليس على ترك السجود بقوله ما منعك لأن الاستفهام هنا للإنكار والتوبيخ وهو لا يكون إلا على ترك واجب ، وهو مقتضى الأمر في قوله : « ثم قلنا لللائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين »^(٣) إذ معناها ما منعك أن تسجد ولا صله .

وإذا ثبت أن هذه الصيغة للوجوب كان غيرها من الأوامر مثلها حيث لا فرق بين صيغة وأخرى .

وكذلك السنة دلت على ذلك في أحاديث كثيرة . منها قوله صلى الله عليه وسلم : «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة »، فإن لولا قيد انتفاء الشيء لوجود غيره وهي هنا تفيد انتفاء الأمر لوجود المشقة وهو يدل على أنه لم يوجد الأمر بالسواك لوجود المشقة والمشقة إنما تكون في الوجوب لا في التنبه وغيره .

ومن ناحية أخرى الإجماع قائم على أن السواك مندوب فلو كان

(١) الأحزاب : ٢٦ .

(١) النور : ٦٣ .

(٢) الأعراف : ١١ .

المندوب مأموراً لكان الأمر قائماً عند كل صلاة فلما لم يوجد الأمر علمنا أن المندوب غير مأمور به .

ومن ذلك أن رسول الله ﷺ لما رغب بريرة في الرجوع إلى زوجها قالت : أتأمرني بذلك فقال : « لا وإنما أنا شافع » . فقد استفسرت لتعلم إن كان أمراً تقتضيه ولا تخالفه . فبين لما الرسول أنه ليس أمراً لها حتى يلزمها الامتثال ، ولولا أن الأمر المطلق للوجوب لما نفاه .

وإذا لاحظنا بعد ذلك أن الأوامر صدرت من الخالق جل شأنه إلى المكلفين من عباده لإظهار عبوديتهم له فيشبههم على الامتثال ويماقبهم على المخالفة وجدنا أن ذلك يعتبر قرينة على أن وجوب الامتثال هو الأصل فيها وهو لازم لإفادتها للوجوب فيجمل كل أمر مجرد عن قرينة خاصة على الوجوب ، ولا يعدل عن ذلك إلا إذا وجدت قرينة أخرى تصرفه عن هذا الأصل إلى معنى آخر .

أثر اختلاف العلماء في موجب الأمر في استنباط الأحكام

لقد كان لهذا الاختلاف أثر واضح في الاستنباط . فإن الذي يذهب إلى أن موجب الأمر المجرد هو التنبه يحمله على ذلك بينما يقول بالوجوب من يذهب إلى أنه للوجوب ولا يعدل كل واحد منهما عن قوله إلا إذا وجد قرينة تدل على غير ذلك ، ويخالفهما القائل بأنه مشترك بينهما فيتوقف في الأوامر المطلقة على أن يعثر على قرينة تعين المراد منها ، فإن لم تظهر له قرينة بقي على توقفه ، وقد تظهر للقرينة لواحد فيعمل بمقتضاها بينما لا تظهر لغيره فيخالفه أو تظهر له قرينة أخرى دالة على معنى آخر فيذهب إليه . يقف على تفصيل ذلك من يتبصع اختلافات الفقهاء في الدروع الفقهية في كتب الفقه المعاصر .

الامر الوارد بعد الخطر

ما تقدم في صيغة الأمر الوارد ابتداء ، أي الذي لم يسبقه منع للمأمور به بالتهي عنه .

وقد يرد الأمر بشيء بعد تقدم التهي عنه . وفي هذا اختلاف الفقهاء بأن مقتضى الوجوب على أقوال^(١) .

فمن ذهب إلى أنه يفيد الإباحة وهذا هو المشهور على السنة الأصوليين . ومن ذهب إلى أنه يفيد الوجوب ، ومن قائل إنه يرفع الخطر السابق ويعود بالفعل إلى ما كان عليه قبل الخطر وجوباً أو إباحة .

ومنشأ الخلاف أنهم وجدوا بعض هذه الأوامر تفيد الإباحة وبعضها تفيد الوجوب ، فذهب البعض إلى أنها تفيد الوجوب لأن الأدلة السابقة الدالة على إفادته الوجوب عامة لم تخص نوعاً دون نوع فيكون بعد الخطر مفيداً للوجوب إلا إذا دل دليل على أنه للإباحة ، فإفادته الإباحة في بعض المواضع لا تخرجه عن الأصل المقرر فيه .

وذهب آخرون إلى أنه يفيد الإباحة لأنه وإن كان الوجوب عند تجرده من القرينة إلا أن وجوده بعد الخطر يستبرق قرينة صارفة له عن الوجوب بدليل أنه جاء في أكثر المواضع مفيداً للإباحة بالاتفاق فيجب الحمل عليه عند التجرد عن القرينة إلا إذا وجد دليل يدل على الوجوب فيحمل عليه .

(١) قالوا : أن هذا الخلاف في الأمر المتصل بالتهي إخباراً كما في حديث « قد كنت توشك من زيارة القبور ١٠٠ الحديث . وفي الأمر المطلق يزوال سبب الخطر كما في قوله تعالى « وإذا حلتم فاصطبروا تسعة ج ٧ ص ٥٤ ... »

وأنت ترى أن كلا من الفريقين معترف بأنه في بعض المراضح يفيد الوجوب وفي بعضها يفيد الإباحة بالاتفاق ، ولكنهم اختلفوا في أيها هو الأصل دون نظر إلى ما كان عليه قبل الخطر الذي تبين أنه واجب في بعضها ومباح في بعضها الآخر وكان حكمه بعد الخطر موافقاً لما كان عليه قبله .

من أجل ذلك ذهب بعض المحققين كالكمال بن الهمام في تحريره إلى أن الأمر الوارد بعد الخطر يرفع الخطر ويعود بالفعل إلى ما كان عليه قبل الخطر ، فإن كان واجباً قبله عاد إلى الوجوب ، كما في قوله تعالى : « فإذا انسأخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذلهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد »^(١) فإن قتال المشركين كان واجباً قبل الأشهر الحرم ثم حظر فيها فالأمر به بعدها يكون واجباً كما كان .

وكما في حديث « فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي » بعد قوله لها : « دعي الصلاة أيام أقرانك » ، فإن الصلاة كانت واجبة قبل الحيض ثم حظرت في أيام الحيض فالأمر بها بعدها يعود إلى الوجوب السابق .

وإن كان مباحاً عاد إلى الإباحة كما في قوله تعالى : « وإذا حلتم فاصطادوا »^(٢) الوارد بعد قوله تعالى « غير محلي الصيد وأنتم حرم »^(٣) فإن الصيد كان مباحاً قبل الإحرام ثم حظر في حاله الإحرام فإذا انتهى الإحرام عاد إلى ما كان عليه من الإباحة .

وكذلك الأمر بادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث المأمور به بعد انتهي عنه فإن الأمر الأخير رفع حظره وعاد إلى ما كان عليه وهو الإباحة ، ومثله حديث

(١) التوبة ٥٠١ .

(٢) و (٣) البقرة ١٧٢ .

قد كنت نيتكم عن زيارة القبور ، فقد أذن لحمد في زيارة قبر أمه فزورها
فإنها تذكر الآخرة .

وهذا الرأي الأخير هو الجدير بالاعتبار لأنه الذي يتفق مع واقع هذا النوم
من الأوامر ولا يشذ عنه واحد منها .

الأمر وإفادته تكرار المأمور به

اختلف الأصوليون في أن صيغة الأمر الموضوعة لطلب الفعل تقتضي تكرار
المأمور به بوضعها أولا تقتضيه بل تقتضي مجرد طلب الفعل دون نظر لتكراره
على أقوال^(١) . نكتفي منها بقولين متقابلين :

أحدهما : أنها تدل على التكرار مدة العمر ما لم يمنع من ذلك مانع .

وثانيهما : أنها لا تدل على التكرار ولا على الوحدة ، بل تقيد الطلب ،
ولما كان تحصيل المأمور به غير ممكن إلا بفعله مرة واحدة صارت المرة من
ضروريات الإتيان بالمأمور به لا أن الأمر دل عليها بصيغته .

استدل القائلون بأنها تقيد التكرار بوضعها بما رواه المحدثون عن ابن عباس
أن رسول الله ﷺ لما قال في إحدى خطبه : «يا أيها الناس إن الله قد فرض عليكم
الحج فحجوا » سأله الأقرع بن حابس فقال : « في كل عام يا رسول الله ؟
فسكت الرسول حتى قالها ثلاثا فقال : لولو قلتي لوجبتم ولم تستطيعوا أن تعملوا
بها الحج مرة وما زاد فتطوع » .

(١) بقية الأقوال : أنها موضوعة للمرة مطلقا ، أنها للمرة مع اجتثال التكرار . إن كانت
معلقة على شرط أو صفة أفادت التحرار بوضعها وإن لم تكن كذلك أفادت للمرة .

وجه الاستدلال : أن الأمر لو لم يكن مقتضياً للتكرار لفة لما كان لسؤال الأقرع وجه لأنه عربي من أهل اللسان ولخطأه الرسول في سؤاله .

وردد ذلك الاستدلال بأن منشأ السؤال لم يكن من فهمه أن الأمر المطلق يدل بوضحة على التكرار ، بل لأنه وجد أن المبادلات الأخرى من الصلاة والصوم والركاة شرعت متكررة بتكرار أوقاتها فظن أن الحج مثلها لأنه يقع في زمان يتكرر كل عام . فبين له الرسول عدم إمكان ذلك وأن الفرض مرة واحدة .

كما استدلو بأن النهي وهو طلب الكف يفيد التكرار فيمن الأزمان فوجب التكرار في الأمر لأنهما طلب .

وأجيب بأنه قياس في اللفة وهو باطل . ولو سلم فهو قياس مع الفارق . لأن النهي لطلب الترك ولا يتسقى إلا بالترك في كل الأوقات فكان الامتثال فيه مقتضياً للعموم دون الأمر فإنه لطلب الفعل للوجودي فافترقا .

استدل القائلون بأنها لا تدل على التكرار وهم المحققون من الأصوليين : بأن أهل العربية جميعاً اتفقوا على أن صيغة " الأمر لا تدل إلا على طلب الفعل

(١) صيغة الأمر لها مادة وهي حروفها فهي أكتب مثلاً للكاف والتاء والياء . وهيئة وهي حركات الحروف . تكون الكاف وضم التاء وسكون الياء . ولقد أجمع أهل اللغة على أن اللفة تدل على خصوص طلب الكتابة . والهيئة تدل على الطلب في زمان مخصوص . فتتام الطلب بهذه الصيغة هو الفعل المبين في زمان مخصوص يقطو ليس فيها ما يدل على مرة ولا على تكرار . ثم أن أكتب ومختصر من أن أطلب منك كتابة ولا دلالة للمصدر على غير الماضي وهي الكتابة . فطلب الفعل له صيغتان مطولة ومختصرة . أكتب واقبل الكتابة وهما سواء في إفادة المعنى نظراً والتكرار خارجان عن مدلول اللفظ . ولما كان الطلب لا يوجد إلا بفعل مرة كانت ضرورة للاستدلال ولا يلزم من ذلك أن تكون هي مدلول الصيغة وضما .

في الزمان المستقبل ويتحقق الامتثال بفعله مرة واحدة لأنه يصدق عليه حينئذ أنه أوجد للفعل المطلوب منه، فتكرار الفعل خارج عن حقيقة الطلب فلا يستفاد منها بل من قرائن أخرى مصاحبة للأمر كان يحىء مطلقاً على شرط أو مرتبطاً بوصف جملة الشارع علة أو سبباً له^(١).

مثال الأول : قوله تعالى : « وإن كنتم جنبا فاطهروا » فإن الطهارة علقها الشارع على الجنابة فكانت الجنابة شرطاً لوجوب الطهارة فيتكرر طلبها بتكرار الشرط وهذا أمر خارج عن الصيغة .

ومثال الثاني : قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » فهذه الآية ربطت الجلد بوصف الزنا فكان سبباً في وجوبه . فكلمها وجد الوصف وجد الجلد فالتكرار لم يستفد من مجرد الأمر بل من قرينة خارجة عن حقيقة الطلب وهي ربطه بسبب متكرر .

وكذلك قوله سبحانه : « أقم الصلاة لذنوبك الشمس » فإن الأمر بإقامة الصلاة متكرراً لم يستفد من مطلق قوله أقم الصلاة ، وإنما وجب التكرار من ربطه بالذنوب وهو أمر متكرر بتكرار الأيام .

وكذلك قوله جل شأنه : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » فإن تكرار الصيام لم يستفد من قوله فليصمه وحده ، بل استفيد من ربطه بشهود الشهر المتكرر بتكرار الأعوام فكان شهود الشهر سبباً لوجوب الصيام .

ونخلص من ذلك إلى أن الرأي الراجح هو أن الأمر المطلق يفيد وجوب

(١) فإذا لم يكن للملق عليه سبباً أو علة لا يتكرر نحو : إذا دخلت السوق فاشتر لنا فاكهة ، فإن دخول السوق ليس علة لشراء الفاكهة .

الأمور به وأن على منوجه إليه الأمر أن يأتي به على الوجه المطلوب منه فإن كان مجرداً عن القرينة القيدة للتكرار كان المطلوب منه تحقيق هذا الفعل ولا يتصور تحققه إلا بإتيانه مرة . فهي لازمة لتحقيق الامتثال وليست مدلولة للصيغة ، وأما وجوب التكرار فلا يستفاد إلا من قرينة خارجية تدل عليه فإن وجدت وجب العمل بمقتضاها وإن لم توجد فلا تكرر .

الأمر المطلق وإفادته الفورية

لا نزاع بين العلماء في أن الأمر إذا اقترن بما يفيد الفورية أفاد طلب الامتثال على الفور دون تراخ . كقول القائل : اسقني . فإن فيه قرينة تدل على الفورية ، لأن الشخص لا يقول اسقني إلا إذا كان عطشاً ، ومثله إذا قال : أقمذ الفزيق .

وكذلك إذا كان مقيداً بوقت يفوت الأداء بفواته . كأن يكون الوقت لا يسع غيره . كصيام رمضان فإن الأمر يقتضي الفورية بمجرد وجود سببه ، فقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » يقتضي الصيام على الفور عند وجود سببه إذا لم يكن الشخص صاحب عذر يسع له الفطر ، لأن توجيه الأمر بالصيام مع تحديد وقته الذي لا يتسع إلا لفعله دليل على طلبه فوراً دون تأخير^(١) .

(١) أما إذا كان الأمر به مقيداً بوقت يسع للأمور به ويسع غيره . كالأمر بالجلوس للفروسة فإن الأمر لا يفيد الإتيان به فوراً في أول وقتها بل يبرز التكلف أن يأتي بها في أي جزء من وقتها المحدد لها ولا يأتي بتأخيرها عن أول الوقت .

كما اتفقوا على أنه إذا اقترن بما يفيد التراخي أفاد طلب الامتثال على التراخي كما إذا قيل له : أفعل هذا في أي وقت تشاء . أما إذا لم توجد قرينة تدل على واحد منهما بأن كان الأمر مطلقاً كما في الأمر بالرفاه بالتلويح والكفارات وقضاء ما فات المكلف من واجبات فاختلف المعنى في إفادة صيغته الفورية .

فالمتأولون بأنه يفيد التكرار يذهبون إلى أنه يفيد الفورية لأنها لازمة للتكرار حيث إن التكرار يلزمه عموم الأوقات كلها ما لم يمنع من ذلك مانع ، وقضية العموم تفيد الفورية فيكون الأمر المطلق عندهم مفيداً للتكرار والفورية .

وأما المتأخرون لأفادته التكرار فاختلفوا في إفادته الفورية على أقوال أرجحها أنه لا يفيد إلا مجرد الطلب الصادق مع الفور والتراخي على معنى أنه يجوز تأخير المطلوب بالأمر بحيث لا يفوت الأداء بالموت للأدلة السابقة على عدم إفادته التكرار حيث ثبت منها أنه لا يدل إلا على مجرد طلب الفعل في زمن مستقبل فكما لا تدل على التكرار لزيادته كذلك لا تدل على الفورية ولا على التراخي لأن تعيين زمن الفعل فور الأمر أمر زائد على مطلق الطلب .

كما قالوا : إن اللغة لا تمنع أن يقول الأمر : أفعل هذا الآن أو أفعل هذا غداً . ولو كان الأمر المطلق يفيد الفورية لكان لفظ الآن في الأول لفوا لعدم فائدته ، وكان لفظ غداً في الثاني نقضاً لما يفيد به الأمر من الفورية .

وليلحظ هنا أن جواز التأخير في الامتثال لا يمنع من أن المبادرة إليه بمجرد التمكن أمر مرغوب فيه شرعاً للأمر بالمسارعة والاستباق في قوله تعالى :

« وساروا إلى مغفرة من ربكم »^(١) وقوله : « فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً »^(٢) أي ابتدروا الخيرات . ولا شك في أن كل ما أمر به الشارع فيه خير كثير ، ولأن الإنسان لا يضمن بقاءه حتى يؤدي ما طلبه الشارع منه ، لأن الأعمار بيد الله جلّت قدرته .

٢ - النهي

النهي في اللغة المنع : يقال نهاه عن . كذا أي منعه عنه ، ومنه سمى العقل نية مفرد 'نهي' لأنه ينهي صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب وينمعه عنه .

وفي الاصطلاح هو اللفظ الدال على طلب الكف عن الفعل على جهة الاستعلاء فخرج به الدعاء والالتباس بصيغة النهي ، فالملطوب بالنهي فعل مخصوص وهو الكف عن فعل آخر من حيث إنه كف عنه لا من حيث إنه عدم فعل .

صيفته : النهي صيغ كثيرة أشهرها لا تفعل كما في قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء إلا ما قد سلف »^(٣) ، وقوله تعالى : « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم »^(٤) ، وقوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق »^(٥) .

(٢) للأنبياء : ٤٨ .

(٥) النساء : ٢٩ .

(١) آل عمران : ١٣٣ .

(٣) النساء : ٢٢ .

(٤) الاسراء : ٣٣ .

وأسماء الأقبال : (كه) ، فإن معناها لا تقتل ، و (صه) ، فإن معناها لا تتكلم .

موجبه : لا خلاف في أن صيغة النهي تستعمل في التحريم والكرامة ، والتحقيق
وبيان المقابلة والدعاء واليأس والإرشاد إلى ما هو الأفضل ، وعلى أنها مجاز في
غير التحريم والكرامة ، واختلفوا فيها ، فقل إنها حقيقة في التحريم مجاز في
الكرامة وقيل بالعكس ، وقيل إنها مشتركة فيهما ، وقيل بالوقف أي لا
يدري لأيهما وضعت .

والراجع كون موجبه التحريم وهو وجوب الانتهاء عن النهي عنه . وهذا
يقتضي صيرورة النهي عنه حرما ويرد قيما عدا مجازا .

والدليل على ذلك أن القتل يفهم من الصيغة المجردة عن القرينة طلب للترك
المحتم وذلك دليل الحقيقة :

وبأن السلف كانوا يستدلون بهذه الصيغة على التحريم . ولو لم تكن
مفيدة للتحريم وحدها لما فعلوا ذلك وهم أعلم بالأساليب العربية ودلالات
الألفاظ من غيرهم .

ويقوله تعالى : « وما نهاكم عنه فانتهوا » : فإن انتهوا أمر وقد ثبت بالدليل أنه

(٤) وأسئلة ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تصلوا في مياك الإبل » فإنه
الكرامة . وكقوله تعالى : « وينا لا تزغقلونا » فإنه الدعاء . وكقوله « لا تسلموا على
فإنه الإرشاد ، وقول السيد لسيد الذي لم يستل أمره : « لا تمتثل أمري » فإنه التهديد .
وكقوله تعالى : « ولا تمدن عينيك إلا ما متتنا به أزواجنا منهم » فإنه التحقير . وكقوله حل
شأنه : « ولا تحسبن الله غفلا عما يسمل الظالمون » فإنه لبيان المقابلة . وكقوله تعالى : « لا
تستلوا اليوم » فإنه التأييس . وكقوله لمن يسأله « لا تمل » فإنه للاكتفاء .

أنه يفيد الوجوب كما قدمنا فيكون الانتهاء واجباً وهو يفيد تحريم المنهي عنه .
ولأن النهي ضد الأمر وموجب الأمر وجوب الانتهاز وموجب ضده وجوب الانتهاء .

النهي وإفادته التكرار والفورية

الأكثر على أنه يوجب التكرار . لأن معنى لا تضرب مثلاً لا يصدر منك ضرب ، والنكرة في سياق النفي تم .

ولأن العلماء لم يزلوا في جميع الأزمان والأمصار يستدلون بالنهي على دوام الانتهاء من غير تكثير فيكون كالإجماع على أنه يوجب الدوام . إلا أن يدل دليل على اقتفاء الدوام . كقوله تعالى : « لا تقرّبوا الصلاة وأنتم سكارى » فإنه مفيد بوقت السكر .

وكما يوجب التكرار يوجب الفورية لأنها لازمة له حيث لا يتحقق امتثاله إلا بعدم الكف في جميع الأوقات . التي تبدأ باللمظة الأولى من توجيه الخطاب بالنهي .

أثر النهي في المنهيات

وإذا كان النهي المطلق يفيد تحريم المنهي عنه وهو يقتضي استحقاق فاعله الخطاب ، وهذا أو أخروي ولكنه لا يقتصر عليه ، بل قد يترتب عليه أثر دنيوي هو إبطال سببية المنهي عنه لما وضع له شرعاً .

ومن راجع النصوص الشرعية وجد الشارع ينهي عن أشياء في حالات خاصة أو في أوقات خاصة ، والنهي عنه قد يكون فعلاً ، وقد يكون قولاً كالألفاظ

التي وضعها الشارع أسباباً لأحكام قد تقترب عليها وهي العقود الشرعية . وفي كل منها تختلف درجات النهي باختلاف أسبابه .

فالمعل قد ينهي عنه لذاته كالزنى والقتل والسرقة فإنها وأمثالها أفعال قبيحة في ذاتها لم تحل في ملة من الملل ، أو لجزئه كالسجود للشمس فإنه نهى عنه لما فيه من تعظيم لغير الله لا لما فيه من وضع الجبهة على الأرض ، وقد يكون لوصف لازم له كالصوم يوم العيد ، فإن الصوم هو الإمساك عن المفطرات والوقت للصيام كالوصف اللازم له لأنه معيار له .

وقد ينهي عنه لأمر خارج عنه ليس لازماً كالوطء في الحيض ، والسفر لقطع الطريق ، والصلاة في الثوب المنصوب .

والقول وهو العقود الشرعية من بيع ونكاح وإجارة وغيرها قد ينهي عنه لخلل في أركانه أو في محل العقد كبيع الحمروالميتة ، وبيع الأجنة في بطون أمهاتها ، والزور قبل أن يثبت ، وتزويج المعارم .

وقد ينهي عنه لوصف لازم له كعقد الربا ، فإن عقد الربا يفسد على زيادة في أحد البدلين بدون مقابل .

وقد ينهي عنه لأمر خارج عنه كالبيع وقت النداء ، فإنه نهى عنه لأنه معطل عن السعي للصلاة وهو أمر خارج عنه ليس لازماً له .

تلك صور النهي ترى فيها أن النهي عنه من الأفعال قد يكون منهيًا عنه لذاته أو لجزئه أو لوصف لازم له أو لأمر خارج عنه .

وفي الأقوال قد يكون النهي لخلل في أمر أساسي فيه أو لوصف لازم له أو لأمر خارج عنه .

وقد اتفق العلماء على أن النهي عن الشيء لذاته أو لجزئه في الأفعال ، أو لخلل في ركنه أو عمله في الأقوال يحمله باطلا لا يترتب عليه أي أثر من الآثار المشروعة ، لأن ذلك النهي يبطل سببته لأمر مشروع لا فرق في ذلك بين أن يكون النهي عنه من المبادات أو المعاملات .

يدل لذلك قول رسول الله ﷺ : « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » أي مردود . ولا شك في أن مثل هذه الأمور لا تتفق مع ما جاء به رسول الله فنكون مردودة أي باطلة .

وقد جرى عمل الصحابة على الاستدلال بمثل هذه النواهي على البطلان .

وأما إذا كان النهي لأمر خارج عنه غير لازم له فقد ذهب البعض إلى أنه يكون باطلا كذلك فأبطلوا البيع وقت النداء والصلاة في الثوب المصسوب ، كما قالوا: إن السفر لمصيبة لا يبيح قصر الصلاة ، ولا الفطر في رمضان .

ولكن جماهير العلماء ينهون إلى أنه لا يقتضي الفساد ، بل يبقى العمل صحيحاً وترتب عليه آثاره المصوبة منه إلا أنه يقع مكروهاً ، لعدم التلازم بين الفعل وما جاوره فثبتت المشروعية والسببية لأصل الفعل ويسلط النهي على ما جاوره لذلك ترتب الآثار ويكون آثماً .

فمثلاً قوله تعالى : « ولا تهرؤن حق يطهرن »^(١) نهى عن قربان الحائض لذاته ولا لأمر لازم ، بل لأمر جاوره وهو الأدنى فيكون آثماً على تلك المخالفة للنهي . أما الوطء فلا تبطل سببته لما رتب الشارع على مثله من آثار ،

فيشتر الزوج به محصناً ، وتصير به الزوجة مدخولاً بها حقيقة ، فتثبت لها أحكام المدخول بها من وجوب كمال المهر لو طلقت ، وتحل لمن طلقها ثلاثاً إذا ما طلقها الزوج الثاني بعد هذا الوطء .

ويقع البيع وقت النداء صحيحاً مستتباً لآثاره من ثبوت الملك وحل الانتفاع به وإن كان آنفاً بترك السعي إلى صلاة الجمعة .

وأما إذا كان المنهي لوصف لازم فقد ذهب الجمهور إلى فساد المنهي عنه بمعنى بطلانه فلا يصلح سبباً لترتيب الآثار عليه . فالصوم يوم العيد باطل ، فإذا نذر صومه لا يجب عليه الوفاء به ، وإذا أصبح صائماً يوم العيد ثم أفطر لا يجب عليه القضاء ، وكذلك عقد الربا يقع باطلاً لا يثبت به ملك ولا حل انتفاع .

قالوا : إن الشارع إذا شرع أمراً من الأمور ونهى عنه عند انصافه بوصف خاص لازم له ، ثم أتى به المكلف متصفاً بتلك الصفة لم يكن آتياً بالأمر المشروع . فلا يصلح هذا الأمر الموصوف سبباً لما رتب عليه الشارع من الثمرات لأن الوصف للآزم لا يفارق الموصوف فلا نستطيع صرف المنهي إلى الوصف وحده ، بل يتعمده إلى الموصوف فيخرجه عن أن يكون سبباً لما رتب عليه الشارع عليه مجرد أن الوصف يقع باطلاً .

وأما الجنبية فقالوا : إن المنهي عنه لوصف لازم يقع فاسداً لا باطلاً ، لأن المنهي منصب على الوصف وحده ، ويبقى الأصل صالحاً لترتيب بعض الآثار ، لأن فوات الوصف لا يخل بحقيقة الموصوف ، فلا نستطيع إلغاء هذه الحقيقة فنوفر لكل من الأصل والوصف حكمه . فيبقى الأصل مشروعاً وتتفي المشروعية عن الوصف ، فلا يتساوى ذلك مع المنهي عنه لذاته أو لخلل في أمر

أساسي فيه فيحكم بفساد العقد وهي مرتبة أدنى من البطلان .

ومن هنا عرفوه بأنه ما شرع بأصله دون وصفه ، وقالوا إنه يقيد الملك بعد القبض بالأذن فترتب الملك لوجود حقيقة العقد ، ولكنه ملك خيبي للنهي عنه فيجب فسخه متى كان قابلاً للفسخ إذا استمر سبب الفساد أو تصحيحه بإزالة سبب الفساد متى أمكن . فإذا لم يكن قابلاً للفسخ كطلاق العاتق أمر للزوج بالمراجعة لأن هذا هو القدر الممكن .

هذا الذي ذهب إليه الحنفية من التفرقة بين ما نهى عنه لذاته أو لظلال في أمر أساسي وبين ما نهى عنه لوصف لازم فحكموا ببطلان الأول وفساد الثاني راجع إلى أن النهي في الأول أخرج الشيء المنهي عنه عن الحلبة . لحكمه فلم يتنزه سبباً ، وفي الثاني لا يخرج عن كونه محلاً للحكم فلم تبطل سببته في الجملة للفرق الظاهر بين أن يصدر العقد من هو عديم الأهلية أو وروده على غير محله وبين أن يصدر من هو أهل له في محله مع فقد شرط من شروط صحته .

ففيما ذهبوا إليه في موضع الخلاف محافظة على الأمرين معاً .

وبما تعجب ملاحظته هنا : أن حكمهم بالفساد في بعض الصور المخالف للبطلان إنما يكون حيث يمكن التوفيق بين مقتضى النهي ومقتضى الشريعة ، بأن تتعدد الآثار لشيء الذي ورد النهي عنه . وهذا لا يكون إلا في بعض الماملات كالبيع مثلاً فإنه يترتب عليه ثبوت الملك وحل الانتفاع فثبت الملك بالبيع الفاسد ولا يحل الانتفاع مراعاة لأصل العقد ووضعه المنهي عنه .

أما ما لا يمكن فيه ذلك كالعباذات فالفساد فيها والبطلان سواء حيث إنها مشروعة لتتقرب إلى الله ولا يعقل أن يتقرب الإنسان إلى الله بما نهى عنه .

ولذلك قالوا : إنه إذا لم يكن للسبب إلا حكم واحد ونهى عنه كان باطلاً ،
كنكاح المحارم المنهى عنه ، فإنه لا يمكن مراعاة جانب السببية وجانب النهي
لأن النكاح جعل سبباً لحل الاستمتاع والنهي يقتضى للتعريم فيكون مقتضى
التعريم منافياً للمقتضى السببية فيبطل العقد .

وبما سبق تبين أن خلاصهم في أثر النهي في المنهى عنه هل يجعله كأن لم يكن
فيكون باطلاً أو يختلف أثره باعتبار منشأ النهي . هل هو ذات المنهى عنه
وحقيقته أو وصف لازم له ترتب عليه اختلافهم في العقد غير الصحيح هل هو
نوع واحد يسمى بالفاسد أو الباطل أو هو نوعان باطل وفاسد حسب توجهه
إليه النهي .

٣ - المطلق والمقيد^(١)

المطلق والمقيد من أنواع الخاص . لأن كلا منها يدل على معنى منفرد متحقق
في فرد من الأفراد ، وحكم كل منهما لا يشمل جميع الأفراد المتحقق فيها هذا
المعنى ، بل يختص بواحد منها شائع فيها ولا فرق بينها إلا في أن مفعول المطلق
فرد شائع مجرد من القيود ، ومفعول المقيد فرد مقيد بقيود من القيود يقلل
شيوعه . وعلى هذا عرفوها بما يلي : -

(١) من مراجع هذا البحث : أصول الفروع ج ١ ص ٢٦٧ وما بعدها ، التحرير بشرح
التبصير ج ٢ ص ٢٣ وما بعدها ، الأحكام للأمني ج ٢ ص ١١١ ، مسلم للثبوت ج ١ ص ٢٦
وما بعدها ، للآراء بجملة الأزميري ج ١ ص ٣٣٨ وما بعدها ، جمع الجوامع بجملة المطار ج
ص ٧٥ وما بعدها ، إرشاد القبول ص ١٤٤ وما بعدها . وروضة الناظر وجنة المناظر
ص ١٢٦ .

المطلق : لفظ يدل على بعض شائع في جنسه . أي أنه يدل على حصة من الجنس محتمة لخصص كثيرة ^(١) . وهي في المفرد فرد واحد مبهم ، وفي الجمع المتكسر جماعة واحدة مبهمة . نحو طالب وطلاب . فإن مدلول الأول طالب واحد غير معين صادق على أي طالب . ومدلول الثاني جماعة واحدة غير معينة . ونحو رقية ورقاب ، وكتاب وكتب ، ورسول ورسل ، وجندي وجنود .

والمقيد : لفظ يدل على بعض شائع في جنسه مقيد بقيد لفظي مستقل . وهذا القيد وإن أخرجه عن الشيع المطلق إلا أنه يبقى على إطلاقه بالنظر إلى القيود الأخرى ، لأن المطلق أوصاف وقيود كثيرة ، فإذا قيد بواحد منها صار مقيداً به ويبقى على إطلاقه بالنظر إلى القيود الأخرى . فإذا قلت طالب مجد كان مقيداً بالمجد ويبقى مطلقاً بالنسبة للقيود الأخرى من كونه مصرياً أو أردنياً أو لبنانياً أو سورياً أو عراقياً الخ . سليماً أو غير سليم . صغيراً أو كبيراً . مسلماً أو غير مسلم ... الخ القيود .

وكذلك جندي عربي أو شعاع ، وكتاب شريعة ، ورقبة مؤمنة

حكم المطلق : أنه إذا ورد في نص من النصوص ولم يدل دليل على تقييده ، يعمل بإطلاقه كما ورد ، لأنه خاص يدل على معناه الموضوع له قطعاً ما لم يدل دليل يصرفه عن معناه المتعارف منه .

مثال المطلق الذي لم يقم دليل على تقييده كلمة رقية في قوله تعالى : « والذين

(١) حرفة الأمدي بآلة المتكرة في سياق الأبحاث . في معرض الأمر أو مصدر الأمر أو الأخبار عن المستقبل قال : ولا يتصور الإطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي كقولك رأيت رجلاً ضرورة تقيده من إسناده الروية إليه

يظهرون من نساءهم ثم يعيدون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا^(١١)، فإنها وردت مطلقة غير مقيدة بقيد من القيود ولم يعم دليل آخر على تقييدها فيعمل بها على إطلاقها ويكفى تحرير أي رقبة مؤمنة أو غير مؤمنة ذكراً أو أنثى .

ومنه كلمة أزواجاً في قوله تعالى : «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً^(١٢)» فإنها وردت مطلقة غير مقيدة بقيد المدخول فيجب على الزوجة المتوفي عنها زوجها الاعتدال هذه المدة ما لم تكن حاملاً^(١٣) يستوى في ذلك المدخول بها وغير المدخول بها .

وكذلك كلمة أيام في قوله جل شأنه : «ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر^(١٤)» جاءت مطلقة من التقييد بالتتابع فيجزئ صوم القضاء متتابعاً أو غير متتابع .

ومثال المطلق الذي قام الدليل على تقييده كلمة وصية في قوله سبحانه : «من بعد وصية يوصي بها أو دين» فإنها وردت في الآية مطلقة وقد قام الدليل على تقييدها بالثلاث من السنة في حديث سعد بن أبي وقاص : «الثلاث والثلاث كثير» فيكون المراد من الوصية في الآية المقيدة بالثلاث وهي النافذة بدون توقف على إجازة الورثة .

(١١) البقرة : ٢٣٥ .

(١٢) البقرة : ٢٣٤ .

(١٣) لأن قوله تعالى : «وأولات الأهل أجلن أن يرضن حملهن» جعلت عدة الحمل مطلقاً وضع الحمل سواء كانت مطلقة أو متوفى عنها زوجها .

(١٤) البقرة : ١٨٥ .

حكم القيد : أنه إذا ورد في نص من النصوص ولم يعم دليل على إلغاء القيد عمل به كما ورد .

مثال القيد الذي لم يعم دليل على إلغاء القيد فيه لفظ رقة في قوله تعالى : « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقة مؤمنة » فقد قيد في الآية بالإيمان فلا تجزئ الكافرة ، كما قيد فيها القتل الموجب للكمارة بالخطأ فلا تجب الكفارة في غير القتل الخطأ كما يقول فقهاء الحنفية ، ومنه لفظ شهرين في قوله تعالى : « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا » وللفظ نساكم في قوله تعالى : « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » ، فإنها وردت مقيدة بالدخول فقتضى ألا تحرم بنت الزوجة إلا إذا كانت أمها مدخولاً بها .

ومثال القيد الذي قام الدليل على إلغاء القيد فيه كلمة ربائبكم في قوله تعالى : « وربائبكم اللاتي في حجوركم » ، فإن قيد الحجور ملغى لأن الله يقول بعد ذلك : « فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » ، فإنه دل على حل التزوج بالربائب عند عدم الدخول بالأم ولو كان وجود الريبة في حجر الزوج « أي في رعاية زوج الأم » شرطاً في التحريم لما اكتفى بنفي الدخول في الحل بل ل زاد عليه عبارة تدل على نفي القيد لثاني كان يقول : « فإن لم تكونوا دخلتم بهن ولا الربائب في حجوركم فلا جناح عليكم » ، لأن المقام مقام البيان ، فلما اكتفى في ثبوت الحل بنفي الدخول فقط دل على أن وجود الريبة في الحجر ليس شرطاً في التحريم ، وإنما جاء هذا القيد على ما جرت به العادة من أن الريبة غالباً ما تكون في رعاية زوج أمها .

وللاحظ هنا أن المثال الأخير وهو «ربائبكم» والذي قبله وهو «نساكم» وإن لم يكن من القيد الذي هو من الخاص لأنها من صيغ العموم حيث أن كلا منهما جمع مضاف وهو عام إلا أن في كل منهما قيداً . أحدهما لم يعم دليل على

إثباته والآخر قام الدليل على إثباته

حل المطلق على المقيد

إذا ورد اللفظ مطلقاً في نص ومقيداً في نص آخر فهل يعمل بكل منهما كما ورد أو يعمل المطلق على المقيد بأن يعمل بالمقيد باعتباره بياناً للمطلق وأن الإطلاق في أحد النصين غير مراد ؟

اختلفت أنظار العلماء في هذه المسألة . فمنهم من يعمل المطلق على المقيد ويتوسع في ذلك الحمل حتى يجعله الأصل في كل مطلق ومقيد نظراً لأن النصوص الشرعية وحدة واحدة فإذا ورد فيها حكم مقيد بقيد في موضع فلا بد أن يكون مقيداً في كل موضع يذكر فيها لتتناسق الأحكام وتتجانس لأن الله وحده هو الذي أنزلها وهو المشرع الأعظم لها جميعاً .

ولان العرب تطلق في موضع وتقيد في موضع آخر يقول شاعرهم :

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والرأي مختلف

ومنهم من يضييق في ذلك حتى أنه يجعل الأصل فيها عدم الحمل إلا إذا وجد مقتض للحمل فيعمل به نظراً لأن كل نص شرعي حجة في ذاته فيعمل به كما ورد فتقييد النص المطلق تضييق من غير أمر الشارع ، ولأن محل المطلق على المقيد يقتضي اتحاد التاريخ في النزول فيكون المقيد تفسيراً للمطلق ، والآيات التي وردت مطلقة يختلف زمان نزولها عن الآيات التي وردت مقيدة ، قد يكون المطلق أسبق نزولاً ، فكيف تقيد بما يجيء بعدها ؟

ولما كان الموجب للحمل عند الجميع هو وجود التعارض بين النصين المطلق

والهيد فيكون أساس الاختلاف إذاً هو - بأي شيء يتحقق التعارض حتى يجب حل أحدهما على الآخر .

فالشافعية ومن وافقهم يذهبون إلى أن انعقاد الحكم في النصين موجب للتعارض سواء اتحد السبب فيها أو اختلف . فقالوا : إذا اتحا الحكم وجب الحمل فانتسعت دائرة الحمل عندهم .

والحنفية ومن وافقهم يقولون : إن مجرد انعقاد الحكم لا يحقق التعارض ، بل لا بد أن ينضم إلى ذلك انعقاد السبب مع كون الأطلاق والتقييد في الحكم ، فلا حمل إلا إذا اتحد الحكمان والسببان وكان الأطلاق والتقييد في الحكم أو وجدت ضرورة ملجئة إلى ذلك . أما عند اختلاف الحكم أو السبب فلا تعارض فلا حمل ، وكذلك إذا كان الأطلاق والتقييد في السبب .

ومن هنا تعددت الصور فاقترضى الأمر تفصيلها ليشين مواضع الوفاق والخلاف وخلصتها : -

- (١) أن يختلفا في الحكم والسبب الذي من أجله شرع الحكم .
- (٢) أن يتعدا فيها ويكون الأطلاق والتقييد في الحكم .
- (٣) أن يتعدا فيها ويكون الأطلاق والتقييد في السبب .
- (٤) أن يتعدا في الحكم ويختلفا في السبب .
- (٥) أن يتعدا في السبب ويختلفا في الحكم .

تفصيل هذه الصورة وموقف العلماء منها :

الصورة الاولى : أن يختلفا في الحكم والسبب مثل : أطعم فقيراً وأكس فقيراً يتيماً .

ومنه قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ، وقوله تعالى في آية الرضوء : « وأيديكم إلى المواقف » فإن لفظ الأيدي في الآية الأولى ورد مطلقاً ، وفي الثانية مقيداً والحكم مختلف فيهما إذ هو في الأولى وجوب القطع وفي الثانية وجوب الفصل ، والسبب مختلف كذلك . إذ في الأولى السرقة وفي الثانية إرادة القيام إلى الصلاة . وفي هذه الصورة لا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق لعدم التمازح بينهما في موضعه . غير أنه في الآية الأولى جاءت السنة مقيدة لأطلاقه حيث قطع رسول الله يد السارق من الرسخ .

هذا إلا إذا وجدت ضرورة تقتضي التقيد . كأن يكون أحد الحكمين موجباً لتقيد الآخر بالذات . نحو أعتق رقبة ولا تمتق رقبة كافرة ، فإن تقيد الرقبة المنهى عن عتقها في الثاني بكونها كافرة يقتضي تقيد الرقبة المأمور بعتقها في الأول بالبيان ضرورة وإلا لم يتحقق الامتثال .

أو بالواسطة مثل أعتق عني رقبة ، ولا تملكني رقبة كافرة ، فإن نفى تملك الكفرة يستلزم نفى إعتاقها عنه ، وهذا يوجب تقيد إيجاب الأعتاق عنه بالمؤنة .

الصورة الثانية : أن يتعدا في الحكم والسبب^(١) نحو قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير » ، وقول سبحانه : « قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً » ، فالحكم واحد وهو التحريم والسبب واحد وهو ما يوجد فيها من الأذى الذي يصاب به المتناول لما فيحمل المطلق على المقيد بالاتفاق لأنه مع اتحاد الحكم والسبب لا يتصور

(١) يقيد بعض الأصوليين هذه الصورة لكي يحمل المطلق على المقيد بأن يكون انحصار مشيئين . أما إذا قلنا منفيين فلا حل بل يعمل بها مما لأنه لا تمازح لامكان العمل بهما كما في لا يمتنع مكاتباً ولا تمتق مكاتباً كقرا .

الاختلاف بالأطلاق والتقييد ، لأن مقتضى الإطلاق تحقق الامتثال بأي فرد من أفراد المطلق ، ومقتضى التقييد أن الامتثال لا يتحقق إلا بالتقييد وهذا تناف يوجب التعارض فيدفع بحمل أحدهما على الآخر ، وإنما حل المطلق على التقييد دون العكس ، لأن المطلق ساكت عن التقييد لا يثبت ولا يتفيه فهو محتمل له ، والتقييد ناطق بالتقييد ، ولناطق أولى من الساكت فكان حل المطلق على التقييد أولى من العكس ، ويعتبر التقييد بياناً للمطلق وحينئذ يكون الدم المحسوم هو المسفوح أي السائل ، أما غير المسفوح وهو ما بقي في اللحم والعروق فلا يكون حراماً .

وكذلك يحمل المطلق في آية الكلاله في آخر سورة النساء « يستقونك في الكلاله إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد » على التقييد في آيات الميراث « من بعد وصية يوصي بها أو دين » فإن الحكم فيهما واحد وهو استحقاق الميراث واتحاد السبب وهو القرابة الموجبة للميراث فيتقيد استحقاق النصف أو الكل في آية الكلاله بما بعد الوصية أو الدين .

ومن هذا أيضاً قول الحنفية : إن المطلق في قوله تعالى في كفارة اليمين : « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » يحمل على التقييد في قراءة ابن ميمون « متتابعات » فيجب التتابع لأنها قراءة مشهورة تقيده مطلق الكتاب كما يقول علماء الحنفية لأن الحكم واحد وهو وجوب الصيام كما أن السبب واحد وهو اليمين بشرط الحنث :

ولو كان الشافعية يقولون بحجية القراءة غير المتواترة كالحنفية لوافقواهم في القول بالحمل في هذا المثال ، ولكنهم أنكروا حجيتها فلم يوجد عتدم مقيد مع ذلك المطلق .

لذلك اتفقوا على الحمل فيما روى في كفارة الفطر عمدا في رمضان حيث جله
في رواية : « صم شهرين » وفي رواية أخرى « صم شهرين متتابعين » فيجب
التتابع في كفارة الفطر بالوقوع حالا للمطلق على التقيد بالاتفاق .

الصورة الثالثة : أن يتعدا فيها ويكون الأطلاق والتقييد في السبب لا
في الحكم . ومثلا له بما روى في صدقة الفطر . وهو ما روى عن عبد الله
ابن عمر أن رسول الله ﷺ خطب الناس قبل عيد الفطر فقال : « أدوا صاعا
من بر عن اثنين أو صاعا من تمر أو شعير عن كل حر وعد صغيراً أو كبيراً »
وفي رواية أخرى : « أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين »^(١) فإن الحكم فيها
متحد وهو وجوب زكاة الفطر ، والسبب كذلك وهو الذي يلي عليه المكلف
ولاية عامة وتجب عليه نفقته .

والأطلاق والتقييد في السبب إذ ورد في أحد النصين مطلقاً عن الإسلام
فيبدل على أن الولاية مطلقاً سبب الوجوب . وفي الثاني تقيد بالإسلام فيبدل على
أن الولاية لا تكون سبباً إلا إذا كان المولى عليه مسلماً .

وفي هذه الصورة اختلف العلماء . فالحنفية قالوا : لا يحمل المطلق على التقيد
بل يعمل بكل منهما فيجب على المسلم أداء الزكاة عن كل من تجب عليه نفقته
مسلياً كان أو غير مسلم ، لأنه لا تعارض بين النصين إذ قد يكون للحكم
الواحد أكثر من سبب فيعمل بكل من المطلق والتقييد لجواز أن يكون ملك
العبد مطلقاً سبباً لوجوب صدقة الفطر بأحد النصين وملك للعبد المسلم سبباً

(١) في نيل الأوطار ج ٤ ص ٥٦ . روى الجماعة عن عبد الله بن عمر قال : « فرس رسول
الله زكاة الفطر من رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير طالع العبد والحر والذكور والإناث
والصغير والكبير من المسلمين » .

بالنص الآخر^(١) .

والشافعية قالوا : يحمل المطلق على التقيد فيجب على المسلم أداء زكاة الفطر عن من في ولايته من المسلمين فقط .

لوجود التمازض لاتحاد الموضوع والحكم فيكون التقيد بياناً للمطلق حتى يكون التقيد فائدة لأن الشارع مترد عن البعث .

الصورة الرابعة : أن يتعدا في الحكم ويختلفا في السبب .

كما في قوله تعالى : « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يموهون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتأسا »^(٢) وقوله : « وما كان لؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا »^(٣) .

فإن الحكم فيها واحد وهو وجوب تحرير الرقبة « واختلف السبب حيث هو إرادة المود في الظهار في الأولى ، والقتل الخطأ في الثاني ، والأطلاق والتقييد في الحكم ، فلا يحمل المطلق على التقيد عند الحنفية ومن والفهم ،

(١) يقول الشوكاني في نيل الأوطار ج ٤ ص ١٠٥ واستدل القائلون بعدم الحمل على جريها مطلقاً بحديث « على المسلم في عبده صدقة لفطر » وبأن عبد الله بن عمر روي الحديث كان يخرج زكاة الفطر عن عبده الكافر . وهو أهل بالرأى بالحديث . ثم إن شارح مسلم الثبوت يقول : - وأعلم أن هذا التال ليس من باب المطلق والتقييد بل من باب إفراد فرد من أفراد العام وليس تنصيهاً ، فلا يصح من الشافعي الخلاف في عدم التقييد كما هو منصفه في تلك القضية .

(٢) المجلد : ٣ .

(٣) النساء : ٩٢ .

لأنه لا تعارض بينها ، ولأن الحمل يقتضى اتحاد تاريخ النزول فيها فيكون
المقيد تفسيراً للمطلق . وقد اختلف هنا زمان نزول المطلق عن زمان
نزول المقيد .

والشافعية ومن وافقهم ينعمون إلى حل المطلق على المقيد لوجود التعارض
حيث اتحد الحكم ، والحكم الواحد إذا ورد في كتاب الله مقيداً في موضع
فلا بد أن يكون مقيداً في كل موضع يذكر فيه لتتناقض الأحكام ولا أثر
لاختلاف السبب .

ويرد الحنفية على ذلك بأن اختلاف السبب كاختلاف الحكم لاحتمال أن
يكون كل منهما سبباً للاختلاف في الإطلاق والتقييد . ففي هذا المثال : المناسبات
لكفارة القتل التشديد بأجباب الأيمن في الرقبة ، والمناسبات لكفارة الظهار عند
الرغبة في العود إلى الزوجة التخفيف حرصاً على وصل الحياة الزوجية وهو
يكون بالأطلاق في الرقبة فيجزى أي رقبة .

الصورة الخامسة : أن يتعدا في السبب ويختلفا في الحكم . لمخبر قوله
تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى
الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَرُوا
وَأِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ
فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ » .

فقد وردت « الأيدي » في آية الرضوء مقيدة بالمرافق ، وفي آية التيمم
مطلقة عن التقييد ، والسبب متحد فيها وهو الحدث أو إرادة القيام إلى الصلاة .
والحكم مختلف لأنه وجوب غسل الأيدي في الأولى ووجوب مسحها في الثانية
فلا يعمل المطلق على المقيد بالاتفاق ^(١) لعدم التعارض .

(١) هذا ما حكاه الأئمة في الأحكام حيث يقول في ج ٢ ص ١١١ فإن اختلفت حكمها

وما قرره الحنفية من أن مسح اليدين في التيمم إلى المرفقين لم يكن من حل المطلق على التقيد في آية الوضوء وإنما ثبت ذلك بالسنة وهو حديث الأسلم وأن النبي صلى الله عليه وسلم علمه التيمم ضربتين ضرورة للوجه ضرورة للذراعين إلى المرفقين ، وهو حديث مشهور ثبت بثبته التقيد كما يقول السرخس في أصوله ^(١) .

فمن هذا العرض قرئ أن الحنفية ومن وافقهم ضيقوا دائرة حل المطلق على التقيد حيث لم يقولوا بالحمل إلا إذا اتحد النصلان في الحكم والسبب وكلا في حادثة واحدة وكان الأطلاق والتقييد في الحكم . وأما إذا اختلف الحكم أو السبب فلا حمل لأن اختلاف الحكم أو السبب قد يكون هو علة الاختلاف إطلاقاً وتقييداً .

وأن الشافعية ومن وافقهم وسعوا دائرة ذلك الحمل حيث كان الدائر عندهم فيه على اتحاد الحكم فقط سواء اتحد معه السبب أو اختلف اتحدت الحادثة أو اختلفت ، لأن التعارض يوجد عند اتحاد الحكم والحمل لنفع التعارض ولم يفرقوا بين كون الأطلاق والتقييد واردين على الحكم أو السبب .

فلا خلاف في امتناع حل أحدهما على الآخر وهو المتبد وإن كان الفزالي حكى في هذه الصورة خلاف الشافعية في أنهم يقولون بحمل المطلق على التقيد . ومما يجتمع الجوامع يقول في ج ٢ ص ٢٨ هو ط الخلاف من أنه لا يحمل عند الحنفية ويحمل عند الشافعية لفظاً أو قياساً . وله تابع الفزالي خير أن الحقين نمبراً إلى أن الأمدى أوقف في نقله للتعقب من الفزالي ^(٢) .

(١) ج ١ ص ٢٢٠

العام^(١)

والكلام على العام يتناول التعريف به ، وبيان ألفاظه وأنواعه ، وآراء العلماء في دلالاته ، ثم تخصيصه وموقف العلماء منه ، وبم يكون التخصيص وأخيراً بيان . هل يتأثر العام في دلالاته بوقوده على سبب خاص ؟

تعريف العام : العام في اللغة : شمول أمر لمتعدد سواء كان الأمر لفظاً أو غيره . ومنه قولهم : عهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم .

وفي الاصطلاح : هو اللفظ الدال على معنى واحد يتحقق في أفراد كثيرة غير محصورة فتناولها على سبيل الشمول والاستغراق سواء دل عليها بالوضع أم بواسطة القرينة^(٢) .

فيخرج المشترك لأنه يدل على أكثر من معنى تبعاً لمتعدد وضعه ، كما يخرج

(١) من مراجع هذا البحث : التحريز بشرح التفسير ج ١ ص ٢٧٠ وما بعدها ، مجمع الجوامع بعاشية المطار ج ١ ص ٤٥٥ ، ج ٢ ص ١ إلى ٧١ ، مسلم الثبوت ج ١ ص ٢٦٥ وما بعدها ، المرأة بعاشية الأزميري ج ١ ص ٣٤٧ وما بعدها ، روضة الناظر وجنة المناظر ، ص ١١٥ وما بعدها ، إرشاد النحول ص ٩٨ وما بعدها ، السورة لآل تيسية ص ٨٩ وما بعدها

(٢) اختلفنا في تعريف هذه الصيغة ولم نقل هو اللفظ الموضوع للدلالة الخ ليتناول مبيع الموم كلها ومنها الحقيقي والجازي على معنى أن متعلماً وضع الموم فيدل بالوضع ومنها ما لم يوضع له ولكنه يدل على الموم بطريقة . هل أن الخلاف قائم في هذه الصيغة هل هي موضوعة للموم وتستعمل في الخصوص مجازاً أو بالعكس أو هي مشتركة بينهما لا تفري لأي شيء وضعت .

الخاص لأنه وإن دل على معنى واحد بالوضع قد يتحقق في أفراد إلا أنه لا يدل إلا على واحد منها فليس له شمول للأفراد .

والمراد بعدم الحصر : ألا يكون في اللفظ دلالة عليه وإن كانت أفرادها في الواقع محصورة . كالمسوات والأرض . فإن أفراد كل منهما محصورة في الواقع في سبغ بدلالة قوله تعالى : والله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل . الأمر بينهما لتسلوا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً^(١) لكن لفظيهما وضعا للدلالة على كثير غير محصور فالمبرة في العام بدلالة لفظه في ذاته لا بالنظر إلى الواقع .

ودلالتة على الأفراد أهم من أن يكون باللفظ والمعنى مما كصيح الجمع فأنها مجموعة اللفظ مسترفة المعنى، أو بالمعنى فقط كبقية ألفاظ العموم لأنها مفردة اللفظ مسترفة المعنى كما سيأتي .

وقد اتفق العلماء على أن الألفاظ توصف بالعموم : فيقال : هذا اللفظ عام . واختلفوا في المعاني وهي ما تعابيل الألفاظ سواء كانت أعياناً أو أعراضاً أو مقامات ذهنية هل توصف بالعموم حقيقة أو مجازاً^(٢) . ولأشأن لنا بذلك هنا لأن كلامنا في الأدلة وهي في جملة ألفاظ .

صيح العموم : للعموم صيح كثيرة تدل عليه ككل وجميع، والجمع المرفع بال أو بالإضافة، والمفرد المرفع بواحد منهما، والأسماء الموصولة وأسماء الشرط والاستفهام، والنكرة الواقعة في سياق النفي .

(١) المطلق : ١٧ .

(٢) الرجاء أنها لا توصف بالعموم لأنه لا يوجد معنى مشترك بين اثنين فلو قلنا معهم المطاء فإن عطاء فلان غير عطاء فلان - ومعهم السلم فإن علم فلان غير علم فلان وهكذا .

ولما كانت أكثر هذه الصيغ استعملت في العموم تارة وفي الخصوص تارة أخرى اختلف العلماء فيها هل هي موضوعة للعموم أو للخصوص أو هي مشتركة بينهما ؟ آراء .

والذي اختاره المحققون منهم أن العموم يستفاد بالوضع في المرف وبأل أو بالإضافة مطلقاً، وبطريق العقل في غيرها . وإليك تفصيل تلك الصيغ :

(١) الجمع المرف بأل الجنسية أو بالإضافة^(١) : يستوي في ذلك الجمع المذكر والمؤنث وجمع التكسير، واسم الجمع كركب وصعب وقوم ورهط، واسم الجنس وهو مالا واحداً له من لفظه . كالتاس والحيوان والماء والقراب ، ومن أمثله قوله تعالى : « قد أفلح المؤمنون » فإنه يفيد ثبوت الفلاح لكل فرد من أفراد المؤمنين ، ومثله « إن الله يحب المحسنين » وقوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فهو عام باضطرار دلالة اللغوية وإن قام الدليل على تخصيصه ببعض الأفراد، وكذلك قوله بجل شأنه : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » فإنها تفيد بوضعها أن كل والدة يجب عليها إرضاع ولدها هذه المدة . وإن أخرج الدليل بعض الأفراد .

(١) قال الشوكاني في إرشاد الفصول ص ١٠٥ : والدليل على أن الجمع المرف يفيد العموم أنه يصح تأكيده بما يقتضي الاستفراق فوجب أن يفيد في أصله الاستفراق . وأن الألف واللام إذا دخلتا في الاسم صار معرفة كما نقل عن أهل اللغة فيجب سرفه إلى ما به تحصل المعرفة، وإنما تحصل المعرفة عند إطلاقه بالمرف إلى الكل لأنه مملوم للخطاب ، فأما المرف إلى ما فرفه فإنه لا يفيد للمرفه لأن بعض المجموع ليس بأولى من بعض فمجان مجزئاً، وأنه يصح استثناء أي واحد كان منه وذلك يفيد العموم .

وقوله جل شأنه : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » فإن أولادكم جمع معرف بالإضافة فيتناول كل فرد من الأولاد . وإن دل الدليل على تخصيصه ، ومثله قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم » فإنه يدل على تحريم كل أم ولم يلحقه تخصيص ، ومثله قوله سبحانه : « قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا » (١١) .

وإفادة الجمع المعرف بالعموم إنما يكون عند تجرده من القرينة الدالة على أن آل للمهد ، فإذا وجدت فلا يدل على العموم نحو قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل » (١٢) .

وللاحظ هنا أن عموم الجمع المعرف يكون للأفراد كاستفراق المفرد لا للجماعات لأن آل الجنسية سلبته معنى الجمعية وصيرته للجنسية بدليل صحة استثناء أفراد منه نحو رجع الجنود إلا محمودا ، فهو لم يكن مستفراقا للأفراد لما صح الاستثناء (١٣) .

(٢) المفرد المعرف بال أو بالإضافة نحو قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » وقوله : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » وقوله : « إن الإنسان لفي خسر » وقول الرسول ﷺ : « مظل للظني ظلم » فإن كلمة مظل مفرد مضاف فيهم كل مظل ، وقوله لما سئل عن الضوء بماء البحر : « نحو الطهور ماءؤه المحل ميتة » فإن كلمة ميتة مفرد مضاف لضمير البحر فمتم كل ميتة . . .

(٢) آل عمران - ١٧٣

(٢١) الزمر - ٥٣ .

والمرءة المعرف يدل على المعلوم ما لم يدل على أن « آل » للصهد أو للجنس ،
لأنه حينئذ لا يدل على المعلوم . مثال الأول قوله تعالى : « كما أرسلنا إلى
فرعون رسولا فقمص فرعون الرسول »^(١) فإن كلمة الرسول تدل على رسول معين
هو السابق في الآية ولا تقيد المعلوم .

ومثال الثاني : قولهم : « الرجل خير من المرأة » فإن هذه العبارة لا يقصد
بها الأخبار عن الأفراد حتى تقيد أن جميع أفراد الرجل خير من جميع أفراد
المرأة ، وإنما يقصد بها أن جنس الرجل خير من جنس المرأة ، لأن بعض أفراد
المرأة خير من كثير من الرجال .

(٣) الأسماء الموصولة كلفظ « ما » في قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم »
فإن ما من الأسماء الموصولة وهي عامة شاملة لكل من عدا المحرمات
السابقة في الآية ، وقوله : « ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء » .

ومن : في قوله تعالى : « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض »^(٢)
والذين : نحو قوله سبحانه : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون
في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا »^(٣) .

واللائي : نحو قوله جل شأنه : « واللائي لم يحضن » .

(٤) أسماء الشرط : كن وما وأين . نحو قوله تعالى : « فمن شهد منكم
الشهر فليصمه » ، « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة

(٢) الحج - ١٨ .

(١) الزمل - ١٥ - ١٦ .

(٣) التمد - ١٠ .

شراً يره^(١)، وقوله سبحانه : « وما تفعلوا من خير يعلمه الله »^(٢)
« وأينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة »^(٣) .

(٥) أسماء الاستفهام : كمن وماذا ومتى نحو قوله تعالى : « من ذا الذي
يقرض الله قرضاً حسناً »^(١)، وقوله تعالى : « ماذا أراد الله بهذا مثلا »^(٢)،
وقوله تعالى . « متى نصر الله »^(٣) وهي تمم الأوقات .

وهذه الأنواع الثلاثة « الأسماء الموصولة وأسماء الشرط والاستفهام » لا تفيد
للمعوم بذاتها بل يضم صلة عامة أو شرط أو استفهام وترتيب الحكم عليها .

فمثلا كلمة « من » موضوعة للعاقل المبهم فإذا انضم إليها الصلة أو الشرط
ورتب على كل منها حكم جزم العقل بمعوم ذلك الحكم لكل ذات اتصفت بذلك
الوصف أو الشرط ، لأن الوصف أو الشرط حينئذ علة لذلك الحكم والحلول
يدور مع علة ، والاستفهام طلب التعيين ، فلا قلت : من زارك فإنك تطلب
تعيين أي زائر عن يقع منه الزيارة .

(٦) التكررة الواقعة في سياق النفي أو النهي أو الشرط المثبت في اليمين^(١) .
وبعبارة أخرى : في سياق النفي الصريح أو الضمني لأن التكررة موضوعة
للفرد المبهم ونفي الفرد المبهم ، لا يتحقق مع وجود فرد واحد مما يصدق عليه
معناها فالتركيب أفاد نفي فردا والمعوم فهم من العقل . وهذا معنى قولهم

(٢) البقرة - ١٩٧ .

(١) التوبة - ٧ .

(٤) البقرة - ٢٤٥ .

(٣) النساء - ٧٨ .

(٦) البقرة - ٧١٤ .

(٥) النور - ٣١ .

(٧) مستندا بقيد الخفية في كتبهم وغيرهم يطلق الشرط نعو من يائني بأسير الله دينار .
نيس كل أسير .

إن عموم التكررة في النفي الصريح والضمي ضروري. مثقال النفي : « لا ظلم اليوم » ، « لا هجرة بعد الفتح » ، « لا وصية لوارث » .

ومثال النفي : قوله سبحانه : « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً »^(١) فإنه نهى عن الصلاة على أي واحد من المنافقين والنهي نفى ضمني .

ومثال التكررة في سياق الشرط المثبت في اليمين قول الرجل لزوجته « إن كنت رجلاً فأنت طالق » فإن رجلاً يتناول كل رجل لأن اليمين المثبت يقصد به النفي لكنه قال لها : لا تكلمي رجلاً ، والنهي كالنفي كما قلنا فهو كلمت أي رجل وقع الطلاق .

والتكررة في غير النفي بنوعيه لا تفيد العموم إلا بقرينة وهي كثيرة منها :

١ - إذا وصفت بصفة عامة نحو « قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أنى »^(٢) ، « ولعبد مؤمن خير من مشرك »^(٣) فإن الوصف لا يخص فرداً دون آخر إلا إذا تعلل العموم نحو : « لقيت رجلاً عالماً » فإن الصفة وإن كانت عامة لكنه يتعذر على الشخص لقاء كل عالم عادة .

٢ - المقام نحو قوله تعالى : « علمت نفس ما قدمت وأخرت »^(٤) فإن المقام قرينة على أنه ليس علم النفس بما قدمت وأخرت أمراً يخص واحداً دون آخر .

٣ - لفظ كل نحو « أكرم كل زائر » .

٤ - نفي المتقابل نحو : « أكرم عالماً لا جاهلاً » فإن نفي المتقابل يدل على أن

(١) البقرة - ٢٦٣ .

(٢) برأية - ٤٥ .

(٣) الانططار - ٥٥ .

(٤) البقرة - ٢٢١ .

الإكرام منوط بوصف العلم أنها وجد .

وفيها عدا هذه المواضع تكون النكرة دالة على فرد غير معين على سبيل البذل .

٧ - كل وفيد عموم أفراد ما أضيف إليه نحو قوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت » (١) ، « كل راع مسئول عن رعيته » ، وهي لا تدخل إلا على الأسماء لأنه من الألفاظ اللازمة للإضافة وهي من خصائص الأسماء . ومثله في ذلك لفظ جميع نحو : « جميع من ثبت في الحركة يستحق التقدير وكقوله تعالى . « خلق لكم ما في الأرض جميعا » ، غير أن المصنف فيما دخل عليه كل إفرادي وفيما دخلت عليه جميع اجتماعي يتعلق الحكم فيه بالمجموع كما يقول الحنفية (٢) .

(١) آل عمران : ١٨٥ ويقول القائل عبد الوهاب : ليس بعد كل في كلام العرب كلمة أهم منها ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعة لقول : كل امرأة أتزوجها طالق ، وجامئى القوم كلهم فيلزم أن لا يؤكد به عام وهي تشمل المقتل وغيرهم والمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع فلذلك كانت أقوى صيغة المصنف وتكون في الجميع بلفظ واحد تقول : كل الرجال وكل النساء وكل رجل وكل امرأة . وتختص كل بأن يختلف مفهومها إذا تقدمها الثاني عن مفهومها إذا تأخر عنها نحو لم يعم كل القوم ، وكل القوم لم يعم : فإن الأول سلب المصنف والثاني إسموم السلب يعني بقي قيام كل فرد فرد الأول لم يقد ذلك لأنها تدل على بقي المجموع وهو صادق بانتفاء القيام عن البعض ١ إرشاد الفصول ص ١٠٣ .

(٢) ذهب خيرهم إلى أنه لا فرق بينهما إلا في أن كل تدل على الأفراد بطريق التصريحية يعني أنها نص فيها بخلاف جميع فهي تدل بالملبطة .

أنواع العام

من يستقرىء النصوص التي وردت بصيغة الموم السابقة يحدها تنوع إلى أنواع : -

أولها : عام يراد به الموم قطعاً . وهو العام الذي صحبته عند التكلم قرينة تنفي احتمال تخصيصه كما في قوله تعالى : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » ، وقوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » ، فهاتان الآيتان تقرران سنة إلهية عامة لا تبدل ولا تقبل التخصيص . ومنه قوله تعالى : « إن الله على كل شيء قدير » ، « وإن الله بكل شيء عليم » .

وثانيها : عام دخله التخصيص وهو الذي دلت القرينة على أن المتكلم قصر حكمه على بعض أفراد جند التكلم مثل كثير من النصوص التكميلية ، ويسمى ذلك بالعام المخصوص^(١) لأن القرينة تنفي بقاء حكمه على عومه .

وثالثها : عام لم توجد معه إحدى القرينتين لا النافية لاحتمال تخصيصه ولا النافية لبقائه على عومه ، ويسمى بالعام المحتمل للتخصيص في ذاته

(٢) لفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به المخصوص ، أن العام المخصوص هو العام الذي قصر حكمه على بعض أفراد من أول الأمر بدليل وبقيت دلالة لفظه على جميع أفراد من حيث اللفظ ، فالقصر فيه الحكم لفظاً ، ولذلك استثنوا في كونه حقيقة في الباقي أو مجازاً . والعام الذي أريد به المخصوص هو العام الذي قصر حكمه على بعض أفراد مع قصر دلالة عليها أي أريد بلفظه وحكمه بعض الأفراد من أول الأمر ولذلك كان مجازاً بالاتفاق . هـ . من حاشية المطار على جمع الجوامع مع زيادة توضيح جـ ص ٢٩

دلالة العام

لا خلاف في أن العام الذي صاحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه باقى على
عمومه وأنه يتناول ما يصدق عليه من الأفراد قطعاً .

ولا خلاف في أن العام المخصوص - وهو الذي دلت القرينة على أنه لا يراد
به كل أفراد - يتناول الباقي على سبيل الظن لاحتقال أن تخرج منه أفراد
أخرى بدليل من الأدلة .

وأما العام الذي خلا من القريتين ، فقد اتفق العلماء على أنه يتناول جميع
أفراده وأن الحكم الثابت له ثابت لجميعها .

ثم اختلفوا في صفة هذه الدلالة . هل هي دلالة قطعية كدلالة الخاص على
معناه أو ظنية كدلالته بعد التخصيص ؟

فذهب جمهور الحنفية إلى أن دلالته قطعية مثل دلالة الخاص . إلا إذا قام
دليل على تخصيصه فننتقل دلالته من القطعية إلى الظنية .

وذهب الشافعية وبعض الحنفية وغيرهم إلى أن دلالته ظنية على معنى أنه
ظاهر في العموم كدلالته بعد التخصيص . فهو ظني الدلالة قبل التخصيص
وبعد .

استدل هؤلاء : بأن استقراء النصوص العامة دل على أن أغلبها دخلها
التخصيص فأصبح كل نص قاصراً على بعض أفرادها حتى قيل : « ما من عام
إلا وقد خص منه البعض » ، واشتهرت هذه المقالة - حتى صارت بمنزلة المثل ، بل
إن هذا العام في المثل السابق قد خص منه البعض مثل « والله بكل
شيء علم » .

وهذا يورث شبهة واحتمالاً في دلالة العام ولا قطع مع شبهة أو احتمال ، فإذا وجدنا نصاً عاماً من هذا القسم النادر الحقناه بالأعم الأغلب في كون دلالة ظنية لهذا الاحتمال .

واحتج الحنفية على قطعية دلالاته : بأن اللفظ العام وضع للدلالة على معناه المتحقق في جميع أفراده بالاتفاق . والأصل في اللفظ عند إطلاقه ينصرف إلى معنى قطعاً حتى يوجد دليل يدل على أنه أريد به غير معناه . وهذا العام المتنازع فيه لم يقدّم دليل يصرفه عن عمومته ، وليس فيه إلا مجرد احتمال التخصيص ، ومجرد الاحتمال لا يؤثر في القطعية كما قدمنا في الخاص - من أن مجرد احتمال المجاز لا يؤثر في قطعيته ، ولو كانت كثرة التخصيص قرينة للتخصيص في المجرد منه لما صح إرادة العموم أصلاً في أي عام وهو خلاف المتفق عليه من أنه يوجد عمومات غير مخصصة .

على أن القطعية التي أثبتوها للعام هي القطعية بالمعنى الأعم التي لا يؤثر فيها مجرد الاحتمال .

ثمرة هذا الخلاف

تظهر ثمرة هذا الخلاف في أمور :

أولها : أنه إذا ورد عام وخاص يخالفه في مسألة معينة تحقق التمازح بينهما . في القدر الذي دل عليه الخاص عند القائلين بقطعية دلالة العام لتساوي دلالتهما في القطعية . فيجري حكم التمازح بينهما .

فإن جاء النص الخاص موضوعاً له كان مخصصاً له نحو قوله تعالى : وأحل

أنه البيع وحرم الربا ، وقوله تعالى : « ومن كان مريضاً أو على سفر
 فعدة من أيام أخر » الذي جاء بعد قوله تعالى : « فمن شهد منكم
 الشهر فليصمه » .

وإن جاء متأخراً عنه غير متصل به كان ناسخاً له في القدر المتعارض فيه^(١).
 كآية اللعان التي جاءت بعد آية القذف . وإن ثبت تأخر العام كان ناسخاً للخاص
 قطعاً .

وإن لم يعلم التاريخ ثبت التعارض بينهما ، فإن ثبت بالدليل رجحان أحدهما
 على الآخر عمل بالراجح منهما ، وإن لم يترجح أحدهما تساقطاً (لأنه يحتمل أن
 يكون العام ناسخاً لكونه متأخراً ، ويحتمل أن يكون مخصوصاً فلا سبيل إلى
 التحكم) وبحت عن دليل آخر .

ولا يتحقق التعارض بينهما عند الفائلين بالظنية لعدم التساوي في الدلالة .
 فيميل بالخاص فيها مخالفاً فيه مطلقاً تقدم أو تأخر أو جهل التاريخ لكونه أقوى
 من العام ، ويثبت حكم العام للباقي فيكون مخصصاً .

ثانها : أنه لا يجوز تخصيص عام الكتاب والسنة المتواترة ابتداءً بالدليل
 الظني كخبر الواحد من السنة والقياس ، لأن العام منهما قطعي الثبوت والدلالة
 وخبر الواحد وإن كان قطعي الدلالة لكونه خاصاً فهو ظني الثبوت والقياس
 يفيد الحكم ظناً فلا مساواة بينهما عند الداهيين إلى قطعية العام فلا يخص
 بها لأن التخصيص يغير دلالة العام من القطعية إلى الظنية والمغير لا بد أن يكون
 مساوياً لما غيره .

(١) وفادته كونه ناسخاً لا ينصص أن العام حينئذ يكون قطعياً في الباقي لا كلام
 المحصور منه البعض فإنه ظني في الباقي .

والشافية ومن وافقهم يجوزون هذا التخصيص ، لأن عام الكتاب والسنة المتواترة وإن كان قطعي الثبوت إلا أنه ظني الدلالة ، فيجوز تخصيصه بالظني من غير الواحد والقياس ابتداء .

أما بعد تخصيصه أول مرة فيجوز تخصيصه بها اتفاقاً لأنه بعد التخصيص الأول صار ظنياً في دلالاته فيتساوى معه كل دليل ظني .

ثالثها : أن المخصص عند القائلين بقطعية الدلالة لا يكون إلا موصولاً بالعام لأن المخصص مغير لدلالته من القطعية إلى الظنية . وعند القائلين بظنيته يجوز التخصيص بالموصول والمتراسي لأنه لا يغير دلالة العام فهو ظني قبل التخصيص ويمده بل هو بيان تفسير والتفسير يجوز تراخيه .

وقد تفرع على كل هذه الأمور مسائل فقهية كانت موضع اختلاف بين الحنفية والشافعية فارجع إليها إن شئت في كتب الأصول^(١) .

تخصيص العام

لا نزاع بين العلماء في أن اللفظ العام وضع لشمول جميع أفراد التي يتحقق فيها معناه ، ولا في أنه يراد به جميع الأفراد فيها إذا وجدت معه قرينة تنفي احتمال تخصيصه كما سبق ، كما لا نزاع بينهم في أن كثيراً من الألفاظ العامة صرفت عن عمومها بالدليل وأريد بكل منها بعض أفرادها بدليل من الأدلة وإن هذا النوع لا يراد به كل الأفراد .

(١) راجع أصول الفسخي ج ١ ص ١٢٢ وما بعدها ، والتحرير بشوح التيسير ج ١ ص

٣٧٣ وما بعدها .

وإنما التزاع بينهم في أث ذلك يعتبر تخصيصاً لها بصرف النظر عن الدليل الدال على ذلك أو أن التخصيص لا يكون إلا بدليل خاص .

فأكثر الحنفية ينهبون إلى كل ذلك لا يسمى تخصيصاً ، بل منه ما يكون نسخاً ، ومنه ما يكون مجرد قصر . فإذا كان الدليل الصارف للعام عن عمومته مستقلاً مقارناً للعام أي موصولاً به كلاماً أو غيره كان القصر تخصيصاً ، وإن كان مستقلاً غير مقارن يسمى ذلك القصر نسخاً ، وإن لم يكن مستقلاً يسمى مجرد قصر للعام .

ويذهب الجمهور إلى أن صرف العام عن عمومته وقصره على بعض أفرادها يسمى تخصيصاً سواء كان الدليل مستقلاً أو غير مستقل متصلاً بالعام في الذكر أو منفصلاً عنه بشرط ألا يتأخر وروده عن العمل بالعام ، فإن تأخر وروده عن العمل بالعام كان نسخاً ، ولهذا كانت دائرة التخصيص عندهم أوسع من دائرته عند الحنفية .

فعرّفوا التخصيص بأنه قصر العام على بعض أفرادها بدليل من الأدلة يسمى متخصيصاً .

والمخصص عندهم إما مستقل أو غير مستقل وكل منهما أنواع .

فالمخصص المستقل هو ما لا يكون جزءاً من النص العام بأن يدل وحده على معنى تام موصولاً بالدليل العام أو منفصلاً عنه . وهو ثلاثة أنواع :

١ - النص موصولاً أو منفصلاً عنه ، مثال الأول قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » فأول الآية نص عام يفيد أنه يجب الصيام على كل من شهد الشهر أي حضره

وعلم به فيجب الصوم على الأعمى ، وقوله تعالى : « ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » جملة مستقلة بإفادة معنى وهو أن المريض والمسافر لا يجب عليهما أداء الصيام وعليهما القضاء في غير رمضان . لكنه خصص النص الأول وقصره على بعض أفراده فأصبح المراد منه من شهد الشهر ولم يكن مريضاً أو مسافراً يجب عليه الصوم .

ومنه قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الزنا » فإن الثاني خصص الأول وقصر الحل على بعض أفراد البيع .

ومثال الثاني قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فإنه عام يوجب بظاهره على كل مطلقة أن تستد بثلاثة قروء سواء كان طلاقها قبل الدخول أو بعده جاملاً كانت أو غير حامل صغيرة أو كبيرة .

فجاءت نصوص أخرى في القرآن تنفي العدة عن بعض أفرادها أو تجعل لها لما عدة أخرى . فيقول سبحانه : « يا أيها الذين آمنوا إذا تكهمت المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها »^(١) وهو يدل على أن المطلقة قبل الدخول ليس عليها عدة .

فخصص النص العام وأخرجت منه بعض أفرادها .

ثم جاء قوله تعالى في سورة الطلاق : « واللاتي ينسن من الحيض من نسائكم إن أرتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللاتي لم يحضن وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن »^(٢) فأخرجت الآية التي انتقطع حيضها والصغيرة التي لم تبلغ فجعلت عدة كل منهما إذا طلقت بعد الدخول ثلاثة أشهر كما جعلت عدة الحامل وضع الحمل .

فهذان النصان خصصا النص الأول وقصره على بعض أفراده .

ومنه قوله تعالى : بعد عد المحرمات من النساء : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » وهو نص عام يفيد حل من عدا المذكورات في الآية قبلها ، وجاءت السنة وبينت أن هذا العام ليس باقياً على عمومه فحرمت زواج المرأة على عمتها، ولا المرأة على ابنة أخيها، ولا المرأة على خالتها ولا المرأة على ابنة أختها، فخصص النص العام وقصره على بعض أفراده . وكذلك آية اللعان بعد آية القذف .

٢ - والعقل فإنه دليل مستقل غير كلام وقد خصص النصوص العامة التكليفية فبين أنهم أهل للتكليف ، وأن المراد منها غير الصبيان والمجانين على معنى أن العقل يحكم بأن المراد هذه العمومات بعض ما تناولته وهم الذين توفرت عندهم أهلية التكليف لاستحالة تكليف من لا يفهم الخطاب .

٣ - العرف : فإذا ورد لفظ عام وجرى عرف الناس بإرادة بعض الأفراد منه فإن هذا العام يقتصر على ما جرى العرف بإطلاقه عليه . ومثال العرف القولي ما إذا أوصى بجميع دوابه وكان عرف بلده يقتصر لفظ الدواب على الخيل، فإن هذا العرف يخص هذه الوصية العامة بالخيول دون غيرها من الدواب الأخرى . ومثال التخصيص بالعرف العملي تخصيص قوله تعالى : « والوالدات برضن أولادهن حولين كاملين » بن عدا الوالدة التي ليس من عادة قومها أن تلزم بإرضاع ولدها كما ذهب إليه الإمام مالك . ولا نزاع في جواز التخصيص بالعرف القولي ، أما العرف العملي فيجوز الحنفية التخصيص به ، ومنه الشافعية كما صرحه الكمال في

تحريره^(١) .

والخصم غير المستقل وهو كلام غير تام في نفسه بأن لا يفيد معنى وحده بدون كلام آخر قبله فيتمتع معناه باللفظ الذي قبله . وهو أنواع عندما الشوكاني في إرشاد الفحول إثنى عشر نقلا عن غيره ولكن أشهرها أربعة .

١ - الاستثناء المتصل كقوله تعالى : « إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ، وقوله جل شأنه : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم » .

٢ - الشرط . نحو قوله تعالى : « ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد » فالشرط قصر استحقاق الأزواج النصف على من لم يكن لزوجته ولد ، ولولا هذا الشرط لكان استحقاق النصف ثابتا لكل زوج .

٣ - الصفة . نحو قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحسنات المؤمنات فما ملكت أيما نكح من فتياتكم المؤمنات » فلفظ الفتيات عام يشمل المؤمنات وغير المؤمنات فلما وصفه بالمؤمنات قصره على من اتصفن بهذه الصفة فصارت الآية مفيدة حمل التمتع بملك اليمين لمن لم يستطع زواج الحرة بالفتاة المؤمنة فقط دون ما سواها . وكقوله تعالى : « من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » فإن اللاتي دخلتم بهن صفة لنسائكم وهو عام فهذه الصفة قصرت تحريم الربايب على بعض الحالات وهي حالة ما إذا كان الأمر مدخولا بها .

٤ - الغاية . وهي نهاية الشيء المتضمنة لثبوت الحكم قبلها وانتفاءه بعدها ، ولها لفظان وهما : حق وإلى ، كقوله تعالى : « ولا تقر بهن حتى يطهرن »

(١) ج ٢ ص ٢٠ بشرح التيسير .

وقوله جل شأنه : « وأبديكم إلى المرافق » فالتقييد بالغاية يقتضي أن يكون الحكم فيها وراء الغاية بخلاف ما قبلها . لأن الحكم لو بقي فيها وراء الغاية لم تكن الغاية مقطعا ، فلم تكن غاية بل يكون ذكرها عبثا لا فائدة فيه .

أما مذهبو الحنفية فإنهم قصرُوا التخصيص على ما كان بدليل مقارن نصا أو عقلا أو عرفا وسموا ما كان بغير ذلك نسخا إذا كان بمستقل غير موصول وقصرا إذا كان بغير مستقل موصول .

لذلك عرفوا التخصيص بأنه بيان أن العام أريد به إجمداء بعض أفراده بدليل مستقل مقارن للعام أي موصول به إن كان كلاما

فقد شرطوا في المخصص الاستقلال بالمخارة بمعنى أن يكون موصولا بالعام غير متراخ عنه .

أما اشترائط الاستقلال فلأن التخصيص بغير دلالة العام من القطعية إلى الظنية ، وغير المستقل لا يغير دلالة بل هو باق على قطعيته في الباقي ، فمجموع الكلام من العام وما اتصل به من استثناء أو شرط . النسخ دل على أن العام أريد به بعض أفرادها قطعا ، والكلام غير المستقل لم يفد معنى وحده حتى يقبل التحليل فيمدى حكمه بالقياس إلى غيره بما دل عليه العام .

وأبضا إن التخصيص بغير المستقل من الشرط والصفة والغاية مبني على اعتبار مفهوم المخالفة لوجود حكمين متعارضين لكل من المنطوق والمكسوت فيقيد أحدهما الآخر ، والحنفية نفوا حجيته فليس في الكلام عندهم حكمان متعارضان حتى يتحقق الدافع للتعارض بينهما ، بل حكم واحد للمنطوق ولا معارض له .

وكذلك يقولون في الاستثناء المتصل ليس فيه إلا حكم واحد الباقى بعد.
الاستثناء فمجموع الكلام دل على ثبوت الحكم للمستثنى منه بعد إخراج
المستثنى .

وأما اشتراط المقارنة فلأن العام الذي يرد عليه التخصيص لا يريد منه الشارع
ابتداء كل أفراد . بل بعضها فقط . فإذا أطلق بلا تخصيص متصل به أفاد إرادة
كل أفراد . فيسلط الحكم عليها فتأخير المخصص تحويل المكلف لأنه يستند
العموم ويعمل به من غير أن يكون مراداً للشارع لأن المقدم أن الشارع أراد
به بعض أفراد من أول الأمر

بجلاف تأخير الناسخ عن المنسوخ فإنه لا تحويل فيه حيث أراد الشارع من
العام المنسوخ قبل ورود الناسخ ثمول الحكم لجميع أفراد إلى مدة عليها سبحانه،
فإذا جاء الناسخ أخرج بعض أفراد العام من الحكم المقرر له وأثبت له
حكماً آخر .

وأيضاً إن التخصيص يغير دلالة العام ويبان التغيير لا يجوز واخيه عن
المبين . بجلاف النسخ فإنه بيان تبديل وهو لا يكون إلا مترادفاً .

وعلى ذلك لا يكون التخصيص عند الحنفية إلا بواحد من ثلاثة : -

١ - الكلام المستقل الموصول بالنص العام .

٢ - العقل وهو مقارن دائماً للعام فيبين المراد منه ^(١) .

(١) ينبغي ملاحظة أن التخصيص بالعقل لا يغير دلالة العام من القطعية إلى الظنية لأنه يخرج
من العام من ليسوا بأهل التكليف كلهم وما لم يكن مقصوراً للتكليف فلا يبقى شيء يخرج به
ذلك فيبقى العام بعد هذا التخصيص قطعياً في الباقي .

وقد تقدمت أمثلة ذلك كله .

رأينا في هذا الخلاف : إن من يربط بين الخلاف في قطعة العام وطنيته وبين الخلاف في المخصص يجد الثائلين بقطعية العام يقولون : إن المخصص لا بد أن يكون مستقلاً مقارناً . لأن التخصيص يفرض دلالة العام فهو بيان تفسيري ، وم لا يعتبرون مفهوم المخالفة ، فليس في موضعه إلا حكم واحد فلا تخصيص بالتقييد بغير المستقل . والثائلين بظنيته لا يشترطون في المخصص شيئاً من ذلك لأن التخصيص ليس تغييراً وإنما هو تفسير . حيث إن العام محتاج إلى البيان فينبه الخاص مطلقاً اتصل به أو انفصل لأن تأخير بيان التفسير لاخير فيه . استقل أولاً ، ولأن مفهوم المخالفة معتبر عندهم ، وفي موضع المفهوم يوجد حكمان أحدهما عام وآخر خاص فيكون بياناً للعام .

وعلى ذلك يكون أمر الخلاف في التخصيص بغير المستقل هنا لا يترتب عليه ثمرة عملية . حيث إن الفريقين متفقان على أن الحكم ثابت من أول الأمر للعقد بالشرط أو الصفة أو الناية والباقي بعد المستثنى ، وليس فيه جهالة ولا تعجيل ، فيجب العمل به ، وكونه يسمى تخصيصاً أولاً يسمى بذلك لا يترتب عليه أثر ، ولو كان له أثر فالترجيح فيه يرجع إلى الراجح من الرأيين في مفهوم المخالفة وسيأتي بيانه إن شاء الله في بحث مفهوم المخالفة .

يبقى بعد ذلك التخصيص بالمستقل وفيه وفاء وخلاف لأنه لا خلاف فيما إذا ورد عام مخصص بدليل مستقل مقارن فهو تخصيص على الرأيين ودلالة العام بعده ظنية عليها ، وإذا ورد بلا مخصص مستقل مقارن فإنه يكون عند الفريق الأول عامياً إقياً على عمومته لانتفاء تخصيصه لأنه لو كان مخصصاً لبقائه المخصص ، فإذا لم يكن كذلك يكون المراد منه العموم ولذلك أوجبوا العمل به قبل البحث

عن المخصص . لأن احتمال التخصيص مجرد احتمال ، لأن الشارع لو أراد قصره على بعض أفرادهِ من أول الأمر لآتى بالمخصص متصلاً به . فإن جاء دليل آخر متراجحاً عنه يمارضه في بعض أفرادهِ نسخهُ فيا تمارضاً فيه وتبقى دلالتهُ على الباقي قطعية كما كان قبل النسخ . فالعام عندهم إما مخصص بالفعل أريد به بعض أفرادهِ وإما عام غير مخصص أريد به العموم .

وعند الفريق الثاني احتمال التخصيص قائم وقوي لكثرة التخصيص في العمومات ولا قطعية مع هذا الاحتمال .

وإذا كان محتملاً للتخصيص وجب البحث عن المخصص ولا يعمل به قبل البحث عن مخصصه ، فإن جاء المارض قبل العمل به كان مخصصاً وإن جاء بعد العمل به كان ناسخاً ولا فرق بينهما من ناحية دلالة العام فإنها على كل حال قبل ورود المارض وبعدة سواء خصصه أو نسخهُ نسخاً جزئياً . غير أنه في حالة التخصيص يتبين لهم أن الشارع أراد به من أول الأمر بعض أفرادهِ وفي حالة النسخ يتبين لهم أنه أراد به العموم أولاً .

فالعام عندهم إما مخصص بالفعل وإما عام محتمل للتخصيص احتمالاً قوياً فيتخصص أو ينسخ نسخاً جزئياً .

فتكون ثمرة الخلاف في هذا الموضع . هل يجب العمل بالعام المجرد عن المخصص أولاً يجب العمل به إلا بعد البحث عن المخصص وعدم وجوده ، ويتبين أن أساس ذلك الخلاف سكله . هو هل يجوز أن يرد عام أريد به بعض أفرادهِ بدون دليل مقارن له يدل على هذه الإرادة أولاً ؟

جهور الحنفية ومن وافقهم . لا يجوز ، لأنه يلزم عليه حينئذ التلبس على المكلفين وإيقاعهم في الجهل المركب ، والشاقية ومن معهم . يجوز ذلك ولا تعجيل

ولا تليس ما دام لا يلزمهم العمل به قبل البحث عن المخصص . لأن المقصود من التشريع العمل به . فإذا ورد عام مطلق عن التخصيص ثم جاء معارض له قبل العمل به كان مخصصاً فإذا عملوا به بعد وروده لم يكونوا مخالفين لمقصد الشارع ، وإن تأخر وروده عن العمل به كان ناسخاً له في موضع المعارضة ، ولا مخالفة في العمل به قبل النسخ وبعبارة أخرى يدل ظناً على الكحل قبل النسخ ويدل على البعض ظناً كذلك بعد النسخ .

ومن يدقق النظر في ذلك يظهر له أن الخلاف في وقت نزول التشريع ، لأنه الذي يتصور فيه ورود عام بدون مخصص ثم ينزل بعد ذلك ما يعارضه في بعض أفرادها . أما بعد تمام التشريع فليس فيه شيء من ذلك لأنه بتمامه تمت عملية النسخ وتمت معها عملية العمومات الباقية على عمومها والعمومات التي خرجت عن عمومها بالتخصيص الأول ولم يبق إلا التخصيص بالقياس والمصلحة وما ألحق بهما من أنواع .

ومن يرجع إلى التشريع في عهده الأول وجد أن المملك المتبع فيه هو اعتقاد العموم في كل عام فزل بدون مخصص معه . ومن هنا طبق رسول الله أحكام العموم دون انتظار لتزول المعارض ، فإذا ما نزل عدل عنه ، وكذلك الصحابة كانوا يفهمون العموم من النص العام حتى يظهر لهم المعارض فيعملوا بقتضاه .

ألا ترى أنه لما نزل قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ^(١) » فهم منه الصحابة العموم وكانت قصة سعد ابن عباد وقوله : كنت ضاربه بالسيف حتى يسكتنا ، ثم جاء هلال بن أمية يرمي

(١) التور - ٦٠٥ .

زوجته بالزنى مع شريك بن سماعة ويقول الرسول له : البينة أوجد في ظهرك .
ويكررها ويصر عليها فيقول هلال : والذي بملك بالحق إني لصادق ولينزلن
الله ما يرى ، ظهري من العبد . فنزلت آية اللعان وهي معارضة الأولى في قذف
الزوجات وثبت أن المراد منها قذف غير الزوجات .

ولما نزل قوله تعالى : « لا يستوى القاعدون من المؤمنين والجاهلون في
سبيل الله »^(١) قال ابن أم مكتوم وهو عرجي : فكيف بأصحاب الأعداء يا رسول
الله ، ولم ينكر عليه رسول الله سؤاله حتى نزل جبريل بقوله سبحانه « غير أولى
الضرر » وهو مخصص للمسلم الذي نزل أولاً .

ولما نزل قوله تعالى : « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن
وهم مهتدون »^(٢) شق ذلك على الصحابة فقالوا : « أينما لم يظلم نفسه لقهم
عموم الظلم حيث إنه نكرة واقعة في سياق النفي » فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم : « ليس هو كما تظنون إنها هو كما قال لقمان لابنه « يا بني لا تشرك بالله إن
الشرك لظلم عظيم »^(٣) .

واستدلالات الصحابة بعد رسول الله بالعمومات أكثر من أن تحصى حتى
يتبين لهم المخصص . فسيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها تمسكت بمسار
ظنته عاماً في الميراث وهي آية الموارث حتى روي لها حديث « نحن معاشر
الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » فكفت عن المطالبة بميراثها عن أبيها عليه
الصلاة والسلام .

(١) النساء - ٩٥ .

(٢) الأنعام - ٨٢ .

(٣) تفسير القرطبي ج ٧ ص ٣

وما هو ذا عمر بن الخطاب يتمسك بالعموم في حديث « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءكم وأموالهم » في مناقشته لأبي بكر عندما عزم على قتال مانعي الزكاة حتى يبين له أبو بكر أنه ليس على عومه بروايته بقية الحديث « إلا بحقها فوالله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة التبع ... » .

العام الوارد على سبب خاص

العام إما أن يرد ابتداءً غير مبني على سبب خاص ، أو يرد بناءً على سبب خاص اقتضى وروده كوقوع حادثة أو سؤال سائل . ولا نزاع في أن العام الذي لم يرتبط بسبب خاص يعمل بعمومه نحو قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل الآية » ، ولا يخص بعض الأفراد إلا إذا ورد دليل يخصه نحو قوله جل شأنه : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » .

وأما الذي ارتبط بسبب خاص فلإما أن يكون السبب وقوع حادثة جاء العام بياناً لحكمها ، وإما أن يكون سؤال سائل . فإن كان الأول فلا كلام في عومه ، لأن أكثر التشريعات ارتبطت بحوادث خاصة ، فلو قلنا بخصوصه للزم عليه عدم عموم كثير من التشريعات ، وهذا مناف لمعوم الشريعة .

ولأن الحكم يستفاد من كلام الشارع وفرو عام فيحمل على عومه ما لم يوجد دليل يفيد الخصوص ، ولذلك قرر العلماء قاعدة تقول : « المبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » .

من ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رأى شاة ميمونة وهي ميتة

« هلا انتفعتم بإهاها ؟ أما إهاب دبغ فقد طهر » فهو يفيد طهارة الجلد مطلقاً ولا اعتبار لخصوص جلد الشاة .

وإن كان الثاني فلقلماء تفصيل بين الجواب المستقل وهو الذي يصلح الابتداء به ويفيد وحده بدون السؤال ، وغير المستقل وهو الذي لا يصلح الابتداء به ولا يفيد بدون السؤال ، أما الجواب المستقل فالراجع فيه أنه يعم متى كان عاماً ولا أثر لخصوص السؤال لأن الأصل في التشريع العموم ، ولأن الحجة في اللفظ الصادر عن الشارع وهو عام ووروده على السؤال الخاص لا يصلح قرينة لقصره على ذلك السبب .

ولو صدر ذلك الجواب عن الرسول ابتداءً وجب حمله على العموم فكذلك إذا صدر جواباً عن سؤال .

ولأن عدول المجيب عن الخاص المسئول عنه إلى العام دليل على إرادة العموم .

من ذلك سؤال امرأة الربيع عن ميراث ابنتها من أبيها لأنها لا ينكحان إلا بال فبعاء الجواب عاماً في قوله تعالى : « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون الآيات » ، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » جواباً لمن سأله : إذا تركب البحر ولو توضأ بها معنا من الماء خشينا العطش أتوضأ بياه البحر ؟ فالسؤال خاص عن التوضؤ بياه البحر حالة الضرورة ، والجواب عام فيفيد أن ماء البحر مطهر كل أنواع التطهر في حالتي الضرورة والاختيار . ولا يتقيد بها في السؤال ، لأنه لو كان خاصاً لكفى أن يقول لهم توضؤوا فلما عدل عن ذلك إلى الصيغة العامة دل ذلك على أن المقصود العموم .

ومنه جوابه عن سؤال من اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد فيه عيباً ورده على

بائمه الذي طالبه بخراجة هو قيمة انتفاعه به فترافعا إلى رسول الله فقال: «الخراج بالضمان» فهو عام لا يخص هذه الواقعة ولا يخص خراج الميبد، بل يثبت الحكم لكل مشترى رد المبيع بالميبد بعد الانتفاع به.

ومنه جوابه عندما سئل: أنتضوا من يثر بضاعة، وهي يثر يلقى فيها الحيض ولحوم للكلام والتفن فقال: «الماء طهور لا ينجسه شيء»، وفي رواية ولا ينجسه شيء إلا ما غير طمعه أو لونه أو ريحه» (١).

وإن كان الجواب غير مستقل كالجواب بلا أو نعم أو ما شابهها فهو تابع للسؤال إن كان عاما فهو عام بالاتفاق، وإن كان خاصا فخاص عند الجماهير (٢). لأنه تابع للسؤال حتى كان السؤال معاد فيه.

فلو سأل سائل هل يجوز لي التوضؤ بماء البحر فقال له: نعم كان خاصا به إلا إذا دل دليل على العموم.

ولو كان السؤال: هل يجوز للتوضؤ بماء البحر وكان الجواب: نعم كان عاما لكل المكلفين للعموم السؤال.

(١) للراة مجلدة الأزيمري ج ١ ص ٢٨٨

(٢) فقد حكم فيه خلاف الشافعي فقال بعمومه ولجج التيسير شرح التحرير ج ١ ص ٢٦٩ وقد رجح فيه أنه خاص للعموم الذي نسب لشافعي إنها هو عموم الأحوال والأوقلت السائل. وليس الكلام فيه إنها هو في عموم الجواب للمكلفين وهو لا يثبت إلا بقبول أو بنحو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة. وما رواه النسائي من حديث مياينة النساء «إنما قولن لئن امرأة كقولن لامرأة واحدة».

٣ - المشترك^(١)

والكلام عليه يتناول بيان معناه ، وأسباب الاشتراك ، وحكمه عند الاستعمال ، وآراء العلماء في عمومه لمعانيه .

المشترك نوعان : مشترك معنوي وآخر لفظي ، فالمشترك المعنوي . وهو اللفظ الموضوع لعنى مشترك بين أفراد كالأشياء فإنه موضوع للقدر المشترك بين أفراد وهو الحيوان الناطق . وهذا لا خلاف في وجوده وليس من موضوع البحث ، بل هو إما من العام أو الخاص ، والمشارك اللفظي : هو اللفظ الموضوع بأكثر من وضع لمعنيين فصاعداً بلا نقل من معناه الأصلي إلى معنى آخر^(٢) .

فخرج عنه المفرد عاماً أو خاصاً ، لأنه موضوع بوضع واحد ، والمجاز وهو اللفظ المستعمل في غير معناه ، لأنه وإن كان له معنيان حقيقي ومجازي إلا أنه ليس موضوعاً لكل منهما ، كما يخرج المتقول وهو اللفظ الذي نقل من معناه الأصلي إلى معنى آخر واشتهر فيه حتى يفهم منه عند الإطلاق فإنه لم يتعدد وضعه كالحقائق الاصطلاحية والعرفية وسيأتي بيانها .

والاشتراك يوجد في الأسماء والأفعال والحروف .

(١) من مراجع هذا البحث أصول الفروع ج ١ ص ١٦٢ ، والتحرير يشرح التيسير ج ١ ص ٣٣٠ وما بعدها ، شرح الثار لآل ملك بحواشيه ص ٢٢٩ وما بعدها ، للرواة بحاشية الأزميري ج ١ ص ٣٩٣ وما بعدها ، مسلم التبروت ج ١ ص ١٩٨ وما بعدها .

(٢) ونرى بذلك أن للمعاني المتعددة قسماً دل عليها اشتركت فيه . فهو في الأصل مشترك في المعاني هي للشيء إلا أنه لكثرة الاستعمال حلت لفظ فيه منه .

مثاله من الأسماء لفظ العين فإنه موضوع في اللغة للبصرة والذهب وعين الماء التابع من الأرض . والجاسوس وخيار الشيء ، ولفظ المولى للسيد والعبد ، واليد فإنها موضوعة للكف مع الأصابع ، ولهما مع الساعد إلى المرفق ، وللكل من الأصابع إلى الأبط ، والقرء كما قيل للحيض والطهر .

ومن الأفعال كلفظ بان اتعجل وظهر وبعد ، وعسم بمعنى أقبل وأدير ، وصيغة أفعل للأعياب والتدب على رأي ، ومن الحروف كحرف الواو فإنه موضوع للطف وللحال ، والياء الموضوع للسبية والتبعيض وغيرهما كما قيل .

وقد اختلف العلماء في وجود المشترك في اللغة . والصحيح وجوده فيها بل في القرآن والسنة .

أسباب وجود الألفاظ المشتركة في اللغة

للاشتراك أسباب منها .

١ - اختلاف القبائل العربية فتضع قبية لفظاً لمنى بينما تضعه قبية أخرى لمنى آخر ، ثم ينقل إلينا مستعملاً في المنين من غير بيان لاختلاف الواضع كلفظ اليد أطلقها بعض القبائل على الفراع كله ، وأخرى على الساعد والكف ، وثالثة على الكف خاصة فجاء ثقل اللغة وقالوا: إن اليد مشتركة في اللغة بهذه الأمور الثلاثة من غير إشارة إلى اختلاف الواضع .

٢ - أن يوضع اللفظ لمنى ثم يستعمله العرب في معنى آخر مجازاً لعلاقة بينهما ثم يشتهر هذا المجاز على طول الزمن ويتناسى الناس أنه مجاز فينقل إلينا على أنه حقيقة في المنين .

لذلك نرى أكثر أصحاب المآجم يذكرون للفظ الواحد عدة معانٍ لا يفرقون بين الحقيقي منها والمجازي مما يفهم منه أنه مشترك بينهما ، وقليل منهم الذي يفصل بين المعاني الحقيقية والمجازية كالزنجشري في أساس البلاغة .

٣ - أن يوضع اللفظ لمعنى مشترك بين معنيين وبمرور الزمن على استعمال اللفظ في هذا المعنى المشترك يغفل الناس هذا المعنى الأصلي ويستعملون اللفظ في المعنيين صارفين النظر عن المعنى المشترك فيظن الناس أن اللفظ من المشترك اللفظي ، وينقل على هذا الوضع .

وقد قيل : إن لفظ قره المشترك بين الحيض والطهر وضع أولاً للوقت الذي يعتاد حييه أمر خاص فيه فيقال : للصبي قره . أي لها وقت معتاد توجد فيه ، وللرأة قره . أي لها وقت تعتاد الحيض فيه ووقت تطهر فيه ، وللربيع قره . أي لها وقت تهبط فيه عادة .

وإذا تأملنا هذه الأسباب يظهر لنا أنه لم يوجد عربي وضع لفظاً لأكثر من معنى إلا إذا كان بين المعنيين علاقة أو تشابه ، فلم يوجد مشترك عند وضع اللغة ، وإنما جاء الاشتراك بعد نقل اللغة وكان سببه إما تعدد الواضع أو الاشتباه أو الاستعمال المجازي ^(١) ، حينئذ نستطيع الحكم على الخلاف المنقول عن العلماء في وجود المشترك في اللغة . بأنه خلاف لا حقيقة له ، لأن المانع يستند إلى أصل الوضع فيقول : إن وضع اللغة للبيان والدلالة على المعاني ، والاشتراك يؤدي إلى التلبس على الناس ، والمجيز استند إلى الواقع بعد نقل اللغة ، وهذا

(١) وكما وجد الاشتراك في اللغة وجد الترادف وهو أن يوضع لفظان أو أكثر لمعنى واحد كالرب والفتى ، والعمود والجلوس ، وهذا منشؤه اختلاف الواضع . ففي الترادف اتحد المعنى وتعدد اللفظ ، وفي الاشتراك العكس اتحد اللفظ وتعدد المعنى ، وفي كل منها تعدد الواضع ولم يخالف أحد في وقوع الترادف في اللغة في جواز استعمال أحد الترادفين مكان الآخر إلا إذا منع مانع مع الاتفاق ط منه في الترادف الكرم .

خلاف لا طائل تحت لأننا تكلم عن اللغة بعد ثقلها، ولا يشك أحد في وجود المشترك فيها فما هو موقفنا من ذلك المشترك إذا ورد في أسلوب من الأساليب .

حكم المشترك

إذا ورد في نص شرعي لفظ مشترك فلا يخلو إما أن يكون الاشتراك بين معنى لغوي وشرعي أو بين معنيين لغويين . فإن كان الأول فبما يعبر العلماء على حده على المعنى الشرعي إلا إذا منع من إرادة المعنى الشرعي مانع . لأن الشارع يرتب أحكامه على المعاني التي أرادها . فالفاظ الصلاة والحسج والزكاة والربا والطلاق وغيرها مما لها حقائق لغوية وأخرى شرعية إذا جاءت في نصوص الشارع كان المراد منها المعاني التي وضعها الشارع لها .

وإن كانت الثانية فإن وجد دليل مع الكلام يعين أحد المعاني حمل عليه بالاتفاق .

ففي قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » كلمة اليد فيه مشتركة لغة بين اليمين واليسرى كما اشتركت بين المعاني الأخرى التي وضعها العرب لها وهي النزاع كله من رؤوس الأصابع إلى المرفق ، والكف من رؤوس الأصابع إلى الرسغين لكن تعين بالدليل أحدهما وهو اليمين من الرسغ لما طبق الرسول حكم الآية فقطع اليمين من الرسغ .

وفي قوله تعالى : « يستولنك عن الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن » كلمة الحيض مشترك بين الزمان والمكان ، وقد حدد الدليل أحد المعنيين وهو المكان فكان النهي عن التقربان في مكان الحيض لا زمانه . ثبت ذلك بفعل الرسول ﷺ .

وفي قوله تعالى : « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم » كلمة أنى مشتركة بين المكان والكيفية فاحتمل النص لغة فأتوا نساءكم في أي مكان شئتم أو على أي كيفية شئتم ، لكن القرينة عينت المعنى الثاني وهو الكيفية لأن مكان الحرث معين فامتنع إرادة المعنى الأول .

وفي قوله جل شأنه : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » لفظ قروء مشترك بين الحيض والطمهر ووجدت معه قرائن معينة لأحد المعنيين ولكنها قرائن مختلفة الدلالة فاختلف التمين تبعاً لاختلاف الترجيح .

وإن لم يصاحب الكلام دليل يمين المراد اختلف العلماء فيه . هل يعم معانيه كلها بأن يتعلق بالحكم بكل واحد منها أولاً ؟ ومحل الخلاف بينهم فيها إذا أمكن اجتماع المعاني . كما إذا قال : أعط موالى فلان وله موال من النوعين الأعلين والأسفلين ، أو أوصيت لموالى فلان ، أما إذا لم يمكن اجتماعها « كثلاثة قروء » فإنه لا يمكن اجتماع الحيض والطمهر فلا يراد الاعتداد بها بل المراد وجوب الاعتداد بواحد منهما ، وكذلك الفعل المشترك بين الأيجاب والتهديد عند من يقول باشتراكيهما لأن اجتماعهما غير ممكن ، ولا يتصور أن يقول قائل افعل ويقصد به الأيجاب والتهديد في آن واحد حيث أن الأيجاب يقتضي الفعل والتهديد يقتضي الترك .

فإذا أطلق المشترك بين معنيين أو أكثر ولم توجد قرينة تعين واحداً منها وكان يمكن اجتماع معانيه اختلفوا على آراء ثلاثة .

١ - أبو حنيفة وبعض أتباعه وبعض الشافعية والماترلة لا يعم بل يتوقف فيه لتأمل لترجيح المعنى المراد منها ، فإن لم يتبين المراد منه كان مجعلاً لا يعرف المراد منه إلا ببيان من المجمل نفسه .

٢ - الشافعي ومالك وبعض الماترلة يذهبون إلى أنه يعم فيثبت الحكم

لكل معنى من معانيه .

٣ - بعض الحنفية يفصل بين ما إذا وقع في سياق النفي فيعم وبين ما إذا وقع في سياق الإثبات فلا يعم .

استدل المفسلون : بأن النفي يفيد نفي ما يسمى بلفظ المشترك وهو يتناول كل واحد من معانيه فيعم ضرورة . ولا ضرورة في حالة الإثبات فيتوقف فيه حتى يتبين المراد منه ، وعلى هذا القول فرع فقهاء الحنفية بعض مسائل الوصية والأيمان التي فيها مشترك .

استدل القائلون بالتوقف : بأن المشترك وضع لكل معنى من معانيه بوضع خاص فلا يراد منه الكل حقيقة لأنه لم يوضع له . ولا مجازاً ، لأنه يلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز في إطلاق واحد وهو باطل ، فيتمين أن يراد به أحدهما ولا دليل عليه فيتوقف فيه ، ويؤيد ذلك أنه إذا أطلق بلبادر إلى الفهم عند سماعه إرادة التكلم أحد المعاني حتى يتبادر إلى الذهن طلب الدليل المتين ، وهذا دليل على أنه يشترط لغة استعمال المشترك في واحد فقط ، ولو كان ظاهراً في الكل كما يقول المصنفون لما تبادر أن المراد أحدهما لا على التمينين وحينئذ يتوقف فيه حتى يتبين المراد منه ^(١) .

(١) وليان المراد طريقان كما يقول السرخسي في أصوله ج ١ ص ٥٦٤ : هما التأمل في الصيغة ليتبين به المراد أو طلب دليل آخر يعرف به المراد ، ويبيان هذا إذا قال شخص غصبت من فلان شيئاً فإن أصل الإقرار يصح ويجب به حق للبسر له من القعر إلا أن في اسم الشيء احتمالاً في كل موجود من التساهل . وبالتأمل في صيغة الكلام يعلم أن مراده المال لأنه قال غصبت وحكم الغصب لا يثبت شرعاً إلا فيما هو مال . ولكن لا يعرف جنس ذلك المال ولا مقداره بالتأمل في صيغة الكلام فيرجع فيه إلى بيان القعر حتى يبيح ط البيان ويعلم قوله إذا بين ما هو محتمل . ٥١ .

استعمل الميمون : بأن اللفظ وضع لكل معنى من هذه المعاني بحيث لم يوجد دليل يعين أحدهما فيكون ظاهراً فيه فيتعلق الحكم بها كلها حيث لا مرجع لواحد منها .

ولقد ورد في القرآن مراداً به المؤمنين معاً .

ففي قوله تعالى : « إن الله وملائكته يصلون على النبي » (١) ، لفظ الصلاة مشترك بين الرحمة والاستغفار ، إذ هي من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وقد عجمها اللفظ حيث لا يجوز إرادة أحدهما دون الآخر ، وفي قوله تعالى « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس » (٢) ، لفظ السجود مشترك بين معنيين حيث هو من العطاء وضع الجبهة على الأرض ، ومن غيرهم الخضوع لسان الله الكونية في الخلق ، وكل منهما مراد بالآية .

وقد رد الخفية على ذلك بأن الآيتين ليس فيهما مشترك لفظي وهو المتنازع فيه ، بل المشترك فيهما معنوي ، ففي الأولى لفظ الصلاة أريد بها المعنى المشترك وهو الاعتناء بالمصل عليه بأظهار الشرف ورفع القدر له وهذا المعنى يتحقق من الله سبحانه بالرحمة عليه ، ومن الملائكة بالدعاء والاستغفار له ، لأن المقصود بالآية إيجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام .

أو يراد بالصلاة في الآية المعنى الحقيقي وهو الدعاء والمعنى . أن الله يدعو ذاته والملائكة يدعون الله للرسول فاقفوا أيها المؤمنون بهما في الدعاء له ليرفع الله درجاته ويملي قدره .

(١) الاحزاب - ٥٦

(٢) الحج - ١٨

وفي الآية الثانية أريد بالسجود معنى واحد مشترك بين الأمرين وهو مطلق
 الخضوع الشامل للاختياري والأجباري فمعنى يسجد له يخضع له والخضوع
 يختلف صورته فمن المقلد بوضع الجبهة على الأرض ومن غيرهم بما يدل على الخضوع
 كقبول التصرف من غير إياه أو الانقياد تحت حكمه .

فليس في الآيتين مشترك لفظي استعمل في معنييه مما حتى يثبت عموم المشترك
 المدعى . وقد ردوا على دعوى ظهوره في معانيه فظهر بذلك ضعف أدلة القائلين
 بعمومه .

ومرة الخلاف بين القائلين بعموم المشترك فيثبت الحكم لمعانيه والتنافين لعمومه
 الذي يلزمه أنه يحمل يحتاج إلى بيان تظهر في فروع فقهية من الوصية والأيمان .

بل ظهر ذلك أيضاً في تفسير بعض النصوص الشرعية فقد اختلفوا في تفسير
 المثل في قوله تعالى : « فجزاء مثل ما قتل من النعم » (١) فقد فسره أبو حنيفة
 وأبو يوسف بالمثل معنى لأنه مراد في ما لا مثل له صورة بالأجاء فلو أريد به
 المثل صورة يلزم تعمم المشترك بينا فسره الشافعي بالمثل صورة فيكون لهذا
 المشترك عموم عنده . لأن المثل مشترك بين المثل معنى وبين المثل صورة .

التقسيم الثاني للفظ باعتبار استعماله

الألفاظ الموضوعية بأزاء الممالي لا تحقق الغرض المقصود منها إلا باستعمالها وهي بالاستعراء تستعمل نارة في معانيها التي وضعت لها وأخرى في غير تلك الممالي ، وفي الحالتين قد يظهر المراد منها بمجرد النطق وقد يستتر فيتوقف بيان المراد منها على شيء آخر .

لذلك قسم علماء اللغة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى إلى قسمين حقيقة وبجاز ، وكل منها إلى صريح وكناية ، وتابعهم الأصوليون لورود هذه الأقسام في أدلة الأحكام اللفظية وفي كلام الناس الذي تترتب عليه أحكام شرعية :
الحقيقة في اللغة هي الثابتة أو المثبتة لأنها إما فصيل بمعنى فاعل من حق الشيء إذا ثبت أو بمعنى مفعول من حققت الشيء إذا أثبتته .

وفي الاصلاح : هي اللفظ المستعمل في المعنى الذي وضحه له ^(١) في اصطلاح المتخاطبين .

(١) المراد بالوضع تعيين اللفظ المعنى للدلالة عليه بشيء قرئنا سواء كان هذا التمين من واضي اللغة أو غيرم فيمثل الحقيقة الثبوتية والشرعية والعرفية والاصطلاحية كالأحد والعلاء والبابا والكلمة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع يشبه من الأوضاع المذكورة .

واصطلاح المتخاطبين أهم من أن يكونوا لغويين أو شرعيين أو غيرهم لذلك تنوعت الحقيقة إلى حقيقة لغوية : نحو استعمال لفظ الصلاة في الدعاء ، والطلاق في حل القيد ، والدابة في كل ما يلبس على الأرض ، وحقيقة شرعية : كاستعمال الصلاة في الهيئة المخصوصة التي شرعها الشارع ، والطلاق في حل عقدة الزواج . وحقيقة عرفية . كالدابة في خوات الأربع وهذا عرف عام . وقد يكون عرفاً خاصاً بطائفة أو بأهل علم من العوام فإن لهم ألفاظاً استعملوها في معاني خاصة في عرفهم .

والجواز لغة مفعل من جاز المكان يجوزهُ إذا تعداه . والكلفة إذا استعملت في غير ما وضعت له فقد تمتل موضوعها الأصلي . وفي الإصلاح : هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح المتخاطبين لملاقة ^(١) بينه وبين المعنى الذي وضع له مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي . كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع ، واستعمال لفظ الدابة في الفرس خاصة ، فاللفظ الواحد . بالنسبة للمعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً لكن من جهتين . فاللفظ الصلاة فإنها في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعاً ، وبالنسبة للأفعال المخصوصة حقيقة شرعاً مجاز لغة .

والحقيقة لا تعرف إلا بالتقل عن واضع اللغة فطريق معرفتها التنصيص من الواضع والسامع من السامع .

وأما المجاز فلا يتوقف على النقل والسامع ، بل يتوقف على معرفة الطريق الذي سلكه أهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز ووجوهه .

(١) الملاقة هي الاتصال بين المعنى للمتمثل فيه والمعنى الموضوع له ، وطرق الاتصال إما المشابهة وإما غيرهما من إطلاق السبب أو السبب أو الكل على الجزء أو العكس أو العكس .

حكم الحقيقة والمجاز :

حكم الحقيقة ثبت ما وضع له اللفظ عاماً أو خاصاً أو أمراً أو نهياً .

فقوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » أمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وهما من الخاص ، والصلاة والزكاة يراد بهما حقيقتيهما الشرعية ، والأمر موجه إلى جميع المؤمنين وهو عام .

وقوله جل شأنه : « ولا تقرّبوا الزنى » إنه كان فاحشة وساء سبيلاً ، نهى عن قربان الزنى وهو فعل خاص وقد وجه النهي إلى جميع المخاطبين وهو عام .

وحكم المجاز : ثبت المعنى الذي استعمل فيه اللفظ سواء كان عاماً أو خاصاً أمراً أو نهياً كذلك .

ففي قوله تعالى : « أولاً مست التماء » يراد من التماس المعنى المجازي وهو الرطبة لا معناه الحقيقي ، والتكليف موجه إلى المخاطبين وهم المؤمنون ، وفي قوله جل شأنه : « أو جاء أحد منكم من الفائط » لفظ الفائط حقيقة في المكان المنخفض من الأرض الذي تقضى فيه الحاجة وليس ذلك مراداً ، بل المراد المعنى المجازي وهو الحدث الأصفر ، والمعنى أو أحدث أحد منكم حدثاً أصفر .

وإذا كان طريق معرفة الحقيقة يختلف عن طريق معرفة المجاز إلا أنهما في إثبات الحكم بهما سواء ، غير أنه عند التمازج ترجح الحقيقة ، فلو تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملاً في موضوعه وجهه كونه مستعملاً في غير موضوعه كان حمله على الحقيقة أولى لأن الحقيقة أصل والمجاز عارض .

وقد تكلم الأصوليون عن الجمع بين الحقيقة والمجاز بأن يراد باللفظ المعنيين معاً وخلاف الفقهاء في ذلك ، وفرقوا بينه وبين عموم المجاز بأن يراد باللفظ

معنى مجازي عام يشمل المعنى الحقيقي والمجازي وأنه متفق عليه ، ثم أرجعوا الخلاف في بعض الفروع الفنية إلى ذلك .

الصريح والكناية

الصريح : هو اللفظ الذي لم يستتر المراد منه لكثرة استعماله فيه حقيقة كان أو مجازاً .

فالحقيقة كالألفاظ للتماقد من بعت واشترت ووهبت وزوجت وأجرت ورهنت ، وأنت طالق لأن معاني هذه الألفاظ ظاهرة غير مستترة فتندل على مراد المتكلم صراحة دون حاجة إلى شيء آخر .

والمجاز نحو : « أكلت من هذه الشجرة » فإن المراد منه ظاهر غير مستتر هو الإكل من ثمرها . وهو معنى مجازي لا حقيقي .

والكناية : لفظ استتر المراد منه حقيقة كان أو مجازاً فيدخل في الكناية المشترك الذي لم يفلح استعماله في أحد معانيه ، والمجاز غير المشهور ، كما يدخل فيها الألفاظ الخفية بألوانها الأربعة : الخفي والمجمل والمشكل والمتشابه وسيأتي تفصيلها .

مثالها من المجاز قول الرجل لزوجته : اعتدي قاصداً به الطلاق . فإن كناية من جهة أنه يحتمل الاعتداد عن النكاح والاعتداد بنعم الله تعالى ، فإذا نوى به الطلاق كان مجازاً من جهة أنه أراد به الطلاق الذي هو سبب السدة فأطلق السبب وأراد به السبب ^(١) .

(١) هذا إذا قلنا لزوجته موهولاً بها لأنها تحب العدة ، أما إذا قلنا لتعير للدخول بها فتكون مجازاً عن كونها طالقاً من أول الأمر ، لأن الحقيقة وهي الاعتداد متسترة حيث لا عدة عليها .

وحكم الصريح : إنه يثبت موجب مجرد صدور اللفظ دون توقف على إرادة المتكلم أو عدم إرادته لأنه لا يحتمل معنى آخر فمن قال لامرأته : أنت طالق وقع عليها الطلاق سواء نوى التطليق أو لم ينو ، لأن الأصل في الكلام أن يكون صريحاً .

وحكم الكتابة : ثبت موجب اللفظ إذا نواه المتكلم فمن قال لامرأته : أنت باتن أو خلية مثلاً لا يقع الطلاق به إلا إذا نواه ، فاللفظ لا يعمل وحده لقصورها في الدلالة عن الصريح حيث يحتمل معنى آخر فاحتاج الأمر إلى شيء آخر يعين المراد منه وهو نية المتكلم فقط كما يقول غير الحنفية ، أو هو نية المتكلم أو دلالة الحال ، كما إذا قال لما هذه الكلمة حال مذاكرة الطلاق كما يقول الحنفية .

وعلى مذهب غير الحنفية العمل بالمحاكم في جمهورية مصر العربية .

ومن أحكامها أيضاً أنه لا يثبت بها ما يندرى بالشبهات كالحدود لما فيها من الحفاء وقصورها في البيان ، فلو قال رجل للعاذف : صدقت من غير ذكر المفعول لا يحد لأنه يحتمل صدقت في قذفك أو أن دينك الصدق ، وكذلك لو قال شخص لآخر : واقمت فلانة لا يحد لأن هذا اللفظ ليس صريحاً في الزنى بل يحتمل أنه واقمها في زواج صحيح .

التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه^(١)

كان التقسيم الأول والثاني للفظ المفرد . وهذا التقسيم والذي يمدد للفظ مطلقاً لا بقيد الأفراد .

والأصوليون نظروا إلى ألفاظ الأدلة من القرآن والسنة باعتبار أنها دالة على معانيها التي هي الأحكام الشرعية فوجدوها مختلفة في دلالتها . فتارة يظهر معناها لا يحتاج في معرفته إلى شيء آخر، وأخرى يكون المعنى خفياً لا يتبين للمجتهد إلا بواسطة شيء آخر ، فقالوا : إن اللفظ إما ظاهر الدلالة . أي واضح ، أو خفي الدلالة ، ولما وجدوا الوضوح والخفاء مختلفين مراتبهما قسموا كلا منهما إلى أقسام .

فقسموا واضح الدلالة إلى ظاهر ونص ومفسر ومحكم ، وهي تبدأ بأضعفها في الظهور ، وتنتهي بأقواها ليستطيعوا معرفة الرأبض منها عند تعارضها ، وقسموا

(١) من أهم مراجع هذا البحث . أصول فخر الإسلام للبزدوى ج ١ ص ٦٠ وما بعدها ، أصول الفروع ج ١ ص ١٦٤ . وكشف الأضواء شرح للفتاوى ج ١ ص ١٤١ وما بعدها ، وشرح الفتاوى لابن مالك وحواشي ج ٣ ص ٣٤٩ وما بعدها ، التحرير بفتح التيسير ج ١ ص ٢٠٠ وما بعدها ، ومسلم التبروت ج ٩ ص ١٩ وما بعدها ، الرواة بمجاشية الأزيمري ج ١ ص ٣٩٧ وما بعدها .

خفى الدلالة إلى خفى ومشكل وبمجل ومتشابه ، وهي تبدأ بأقلها وتنتهى بأشدها خفاء ليبينوا ما لا يمكن إزالة خفائه منها وما يمكن فيه ذلك ويم يزال الخفاء فيها ، وكان الحنفية في هذا الباب فضل السبق وزيادة البيان ، وابعهم في ذلك بعض الشافعية والمالكية ولكنهم لم يصلوا إلى ما وصل إليه الحنفية لذلك رأينا تفصيل مذهب الحنفية أولاً ثم تتبع ذلك بكلمة موجزة عن تقسيم غيرهم .

أقسام واضح الدلالة عند الحنفية

يجمع هذه الأقسام معنى واحد . وهو أن يدل اللفظ على معناه بصيغته من غير توقف على أمر خارجي .

ولما لم يكن هذا المعنى المقهور من اللفظ المتبادر منه هو الذي سبق الكلام لأفادته دائماً ، بل غارة يكون مسوقاً له وغارة لا يكون كذلك ، كما أن اللفظ أحياناً لا يحتمل صرفه عن معناه إلى معنى آخر أي أنه لا يحتمل التأويل وغارة يحتمل ذلك ، وقد يحتمل ذلك ، وقد يحتمل النسخ في زمن الرسالة وقد لا يحتمله .

لذلك تفاوتت الأقسام في الوضوح تبعاً لسوق الكلام أو عدم احتماله للتأويل أو النسخ على الوجه الآتي :

فإن دل اللفظ على معناه واحتمل التأويل ولم يكن مسوقاً
لأفادته هذا المعنى أصالة فهو الظاهر

وإن دل على معناه واحتمل التأويل وكان مسوقاً لأفادته فهو النص

وإن دل على معناه ولم يحتمل للتأويل وقبل النسخ في زمن الرسالة فهو المفسر

وإن دل على معناه ولم يحتل التأويل ولم يكن حكمه قابلاً للتسخ
فهو الحكم^(١)

والأقسام الثلاثة الأخيرة توجد منفردة في كلام الشارع ، أما القسم الأول
وهو الظاهر فلا يوجد منفرداً ، بل يوجد مع النص في عبارة واحدة دلت على
معنيين ظاهر في أحدهما نص في الآخر ، لأنه لا يتصور في كلام الشارع وجود
لفظ واضح الدلالة على معنى ولم يسق لأفادته ولا لغيره .

وإنما تفاوتت هذه الألفاظ الاصطلاحية تبعاً لتفاوت معانيها القنوية . وإليك
تفصيل هذه الأقسام .

الظاهر : لغة مأخوذة من الظهور وهو الرضوح والانكشاف

وفي الاصطلاح لفظ دل على معناه بنفس الصيغة من غير توقف على أمر
خارجي ولم يكن مسوقاً لأفادة هذا المعنى واحتمل التأويل إن كان خاصاً أو
التخصيص إن كان عاماً .

والمراد بعدم السوق هنا عدم السوق الأصلي ، وليس المراد عدم السوق أصلاً

(١) هذه التمازيف على اصطلاح المتأخرين من الحنفية التي اعتبروا في هذا التقسيم تمايز الأقسام
في المفهوم والتباين في الوجود باعتبار المعنى الواحد ، وهذا لا يتناقى الاجتماع باعتبار معنيين وذلك
لم يتفرد الظاهر عندهم بذلك ، لأن الكلام الشرعي لا بد أن يكون مسوقاً لأفادة معنى من
المعاني . فأخفوا في كل واحد قيداً غير مزبور في الآخر كعدم السوق في الظاهر . واحتمل
التأويل في النص . واحتمل التسخ في المفسر ، أما المتقدمون فيرون أن الأقسام متبايزة في
المفهوم متداخلة بحسب الوجود ، فيكون بين كل قسم وما بعده عموم وخصوص مطلق فالحكم
أخصها والمفسر يسم الحكم وهكذا .

الذي يفهم منه أن هذا المعنى غير مقصود أصلاً لأنه مقصود للشارح ولكنه غير أعلي .

والنص : لفة مأخوذ من نصبت الشيء إذا رفعتة .

وفي الاصطلاح هو ما دل على معناه بنفس الصيغة وكان مسوقاً لأفادة هذا المعنى واحتمل التأويل أو التخصيص ، فإذا دل اللفظ على معنى بنفسه من غير توقف على أمر خارجي وكان مسوقاً لأفادة هذا المعنى كان هذا اللفظ نصاً فيه ، وإن احتمل التأويل أو التخصيص لأن هذا الاحتمال بعيد فلا يؤثر في دلالة على معناه .

فالنص يزداد وضوحاً على الظاهر في كونه مسوقاً سوقاً أصلياً لأفادة هذا المعنى الذي دل عليه . وهذه الزيادة جاءت من جهة المتكلم لا من نفس الكلام وهو سوق الكلام ، فالسوق زيادة في الوضوح وليس معنى مغايراً للظهور لأن المتكلم اهتم بالكلام وبين قصده .

وعلى هذا يجمع الظاهر والنص في لفظ واحد إذا دل على معنيين بصيغته ولكنه مسوق لأفادة أحدهما دون الآخر . فيكون بالنسبة للمعنى المدلول الذي لم يبق له ظاهراً وبالنسبة للمعنى المسوق له نصاً :

وينفرد النص فيما إذا دل اللفظ على معنى واحد وكان مسوقاً لأفادته .

مثال اجتماعها : قوله تعالى : « فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » فإنه دل على معنيين . حل النكاح وقصره على الأربع عند عدم خوف الجور ، والاقتصار على واحدة عند خوف الجور ، وكلاهما مفهوم من الصيغة ، لكنه سبق لبيان قصر الزواج على هذا العدد ، أما أصل الحل فمعلوم من قبل بقوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » يؤكد ذلك ذكره بعد خوف

الجور وروى العدل في اليتامى المدلول لقوله تعالى: «وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم» . الآية . فكانه سبحانه يقول لهم: اتركوا زواج اليتامى عند خوف الجور ولكم سعة في غيرهن إلى هذا الحد وهو أربع .

وقد قيل في بسبب تزوها : إنها نزلت في الأوصياء على اليتامى الذين تخرجوا من الوصاية عليهم خوفاً من وقوعهم في أكل أموالهم بعد ما نزل قوله تعالى : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً » فبين الله لهم أنه إذا كان خوف الظلم مانعاً من الوصاية على اليتامى فاقصروا في الزواج على أربع عند أمن الجور . فإن خفتم الجور فاقصروا على واحدة ، وقد كان الواحد منهم يجمع في حصته النساء من غير تكسيد بمدد ولا يعدل بينهم . فقال الله لهم إن خفتم الجور في مخالطة اليتامى فخافوا الجور بين الزوجات واقتصروا منهم على هذا العدد. فإن خفتم الجور عند التعدد فاقصروا على واحدة .

فكانت الآية مسوقة لأفادة هذا المعنى ، وأما أصل الحل فليس مقصوداً بالأفادة الأصلية بل ذكر بطريق التبع لأنه معلوم قبل ذلك .

ومن أمثله قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فإنه أفاد معنيين يصيغته أولهما : أصل الحل للبيع والحرم للربا ، وثانيهما : لفرق بين القيم والربا ، والأول ليس مقصوداً أصلياً بالسوق فكان ظاهراً فيه ، والثاني هو المقصود الأصلي بالسوق ، لأن الآية نزلت للرد على أكلة الربا الذين قالوا: «إنما البيع مثل الربا » فرد الله عليهم بقوله : « وأحل الله البيع وحرم الربا » وإذا كان أحدهما حلالاً والآخر حراماً فأنى يتماثلان؟ ومنه قوله تعالى: «وبأيا النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لمدتهن » فإنها دلت على إباحة الطلاق وعلى مراعاة وقت الطهر ، لأن الطلاق في هذه الحالة يدل على قبض الرجل لامرأته وكرامية معاشرتها ، وهي مسوقة لأفادة المعنى الثاني لا الأول لأنه معلوم قبلها :

ومنه قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلك » ، فإنه يدل على إباحة ما عدا المحرمات في الآية قبله ، وعلى إباحة تعدد الزوجات من غير قصر على عدتين ، لكنه مسوق للأول فيكون نصاً فيه وظاهراً في الثاني حيث سبق لأفادة الأول دون الثاني .

ومثال انفرد النص عن الظاهر قوله تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم » ، لأن معناه الحقيقي هو المسوق له ، وليس له معنى آخر غير مسوق له حتى يكون ظاهراً فيه . وهو محتمل للتخصيص بما عدا الصبيان والمجانين .

ومنه قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ، فإنه يدل على وجوب الاعتداد بثلاثة قروء ، ثم يستعمل أن يراد به الحيضات أو الأطوار وهو مسوق لأفادة هذا المعنى وليس له معنى آخر يدل عليه بدون سوق حتى يكون ظاهراً فيه .

وأما الظاهر فلا يتفرد عن النص إذ لا بد في كل أمر تحقق فيه ظاهر من أن يساق اللفظ سوقاً أصلياً لفرض ويمتنع خلو الكلام عن غرض أصلي يساق له . والفواصل بين اجتماعها وانفرد النص : أن المسوق له الكلام إن كانت معنى الكلام الأصلي انفرد النص ، وإن كان غيره اجتمع النص والظاهر ، وكذلك إذا كان للكلام معنيان أصليان سبق الكلام لأحدهما دون الآخر والنص بهذا المعنى السابق هو المراد للأصوليين إذا ذكر في مقابلة الظاهر والمفسر والمحكم .

ويطلق النص بمعنى آخر على نظم القرآن والسنة في مقابلة الأمة الأخرى من الأجماع والقياس وغيرها ، وأكثر استعماله بهذا المعنى في كلام الفقهاء فيطلق على الآية أو الحديث سواء كان نصاً بالمعنى الأصولي أو ظاهراً أو مفسراً أو محكماً . فإذا قالوا هذا الحكم ثابت بالنص وبالاجماع والقياس كان مرادهم بالنص هذا المعنى لا معناه عند الأصوليين هنا بخصوصه .

المفسر : هو لغة مبالغة الفسر وهو الكشف والبيان فإرادته كشف لا شبهة فيه .

وفي الاصطلاح : هو ما دل على معناه المسوق لأفادته دون أن يحتمل تأويلا ولا تخصيصا ، وإن احتمل النسخ في زمن الرسالة .

ومثاله قوله تعالى : « قاتلوا المشركين كافة » ، فإنه دل على وجوب قتال المشركين دلالة واضحة بنفس الصيغة ولا يحتمل تأويلا ولا تخصيصا ، لأن قوله كافة سد باب التخصيص ، ولم يبق دليل على تأويل القتال حق يصرف عن ظاهره ، وهو في زمان رسول الله كان محتملا للنسخ ، لأنه حكم من الأحكام لكن يمد وفاته انسداد باب النسخ .

ومنه قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وقوله : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة » ، وهذه الدلالة واضحة جاءت من نفس الصيغة ولا تحتمل تأويلا ولا تخصيصا ، لأن كلا من المائة والثمانين من ألفاظ الخاص الذي لم يبق دليل على تأويلها .

ومن المفسر اللفظ الجمل الذي ورد عن الشارع ثم أزال إجماله وبينه بيانا عاما كالألفاظ الصلاة والحج والزكاة الواردة في القرآن وبينها رسول الله الذي أعطاه المولى سلطة البيان في قوله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » .

فهذا البيان ملحق بالمبين ولا يحل للإجتihad بعده محلا ، أما بيان المجتهدين لما أبهم من النصوص فيسمى تأويلا ، واللفظ بمدى لا يمد من المفسر بهذا المعنى .

وقد زاد المفسر في الوضوح عن الظاهر والنص بانتفاء احتمال التأويل أو
التخصيص .

المحكم : هو لغة مأخوذ من إحكام البناء .

وفي الاصطلاح : هو ما دل على معناه المسوق لأفادته بصيغته ولا يحتمل
التأويل ولا التخصيص ولا النسخ لا في زمن الرسالة ولا بعدها . فهو أقوى
هذه الأنواع .

وهو إما محكم لئنه إن انقطع احتمال النسخ بما يدل على الدوام والتأنييد
كقوله تعالى : « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تكلموا أزواجه من
بعده أبدا » .

وقول رسول الله ﷺ : « الجهاد ما مضى منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال
لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل » ، أو يحسب محل الكلام بأن يكون معنى
الكلام في نفسه بما لا يحتمل التبديل عقلا .. كآيات الدلالة على صفات الله
والأخبارات المحضة الصادرة من الشارع ، فيدخل فيه النصوص الدالة على
أحكام أساسية . كالآيات بالله وملائكته ورسوله واليوم الآخر وأمهات
الفضائل .

وحكم هذه الأنواع الأربعة أنه يجب العمل بها إلا أن الظاهر والنص يدخلها
التأويل أو التخصيص ، والمحكم لا يدخلها تأويل ولا تخصيص ، ومن
هنا كانت دلالة الأخيرين على الحكم دلالة قطعية بالمعنى الأخص ، ودلالة
الأولين أقل منها فهي قطعية بالمعنى الأعم لأن الاحتمال فيها ليس ناشئا عن
دليل كما سبق بيانه .

وحيث اتفقت كلها في وجوب العمل بمدلولها ولا يظهر تفاوتها في الوضوح
والقوة إلا عند التمارض فيقدم الأكثر وضوحا على ما هو أقل منه .

وليس المراد من التمارض هنا حقيقته التي لا تكون إلا عند تساوي الدليلين

في كل شيء الموجب لأنها، وإنا المراد منه تقابل: الحجتين بأن تقتضي إحداها خلاف ما تقتضيه الأخرى فهو تعارض في الصورة فقط .

أمثلة هذا التعارض

إذا تعارض النص والظاهر قدم النص كتعارض قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلك » ، المقيد بظاهره حل النساء من عدا المحرمات المذكورة في الآية قبلها دون التقيد بعدد مع قوله تعالى : « فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » ، المقيد قصر الحل على أربع فقط ، لأن الأول ظاهر حيث لم يسبق أصالة لأفادة حل زواج أي عدد من النساء ، وإنا سبق لأفادة أصل الحل لمن عدا المحرمات للمدونة في الآية السابقة فكان ظاهراً في حل الزوجة الخامسة فلا يقوى على معارضة الثانية لأنها نص في قصر الحل على أربع حيث سبق ذلك سقواً أصلياً .

وإذا تعارض النص والمفسر قدم المفسر . مثاله : الحديث الذي رواه أحمد وابن ماجه عن عائشة قالت : جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي ﷺ فقالت : إني امرأة أمتحاض فلا أطهر أفأدع الصلاة ؟ فقال لها : لا ، اجتنبى الصلاة أيام حيضك ثم اغتسلي وتوضئي لكل صلاة ثم صلي وإن قطر الدم على الحصى (١) .

وفي رواية أخرى أنه ﷺ قال لها : « توضئي لوقت كل صلاة » .

فإن الرواية الأولى نص في إيجاب الوضوء لكل صلاة على المستحاضة . لأن الكلام مبسوق له ، وعليه لا يجوز لها أن تصلي صلاتين بوضوء واحد لكنه

(١) نيل الأوطار ج ١ ص ٢٤٠ .

يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِحِبَابِ الْوُضوءِ لَوْ قَتَ كُلَّ صَلَاةٍ ، لِأَنَّ اللَّامَ تَسْتَعَارُ لِلْوَقْتِ فَيَكُونُ لِلتَّسْتَعَارَةِ أَنْ تَعْلِي بِالْوُضوءِ الْوَاحِدِ أَكْثَرَ مِنْ صَلَاةٍ فِي الْوَقْتِ الْقَرِيرِ لِلصَّلَاةِ .

وَالثَّانِي يُؤْجِبُ الْوُضوءَ عَلَيْهَا لَوْ قَتَ كُلَّ صَلَاةٍ لَا يَحْتَمَلُ غَيْرَهُ فَكَانَ هَذَا مُفْسِرًا وَالْأَوَّلُ نَصًّا ، وَالْمُفْسِرُ أَقْوَى مِنَ النَّصِّ فَيَقْدَمُ عَلَيْهِ فَيُجِيبُ عَلَى الْمُسْتَعَارَةِ أَنْ تَتَوَضَّأَ كُلَّمَا دَخَلَ بَقِيَّةَ صَلَاةٍ وَتَعْلِي بِهِ مِنَ الْفَرَائِضِ وَالنَّوَاقِلِ مَا تَشَاءُ مَا دَامَ الْوَقْتُ بَاقِيًّا ، فَإِذَا خَرَجَ الْوَقْتُ وَدَخَلَ وَقْتُ صَلَاةٍ أُخْرَى وَجِبَ عَلَيْهَا الْوُضوءُ فَيَنْتَقِضُ وَضُوءُهَا بِخُرُوجِ الْوَقْتِ مَا لَمْ يَنْتَقِضْ بِنَاقِضٍ آخَرَ أَثْنَاءَ الْوَقْتِ (١) .

وَإِذَا تَعَارَضَ النَّصُّ مَعَ الْحَكْمِ قَدِمَ الْحَكْمُ مِثْلَ ذَلِكَ تَعَارَضَ قَوْلُهُ تَعَالَى : « وَأَحِلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ » ، مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى : « وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْخِرُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِرُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا » (٢) ، فَإِنَّ الْأَوَّلَ مَسْقُوقٌ لِيَبَانَ حِلُّ التَّزْوَاجِ لِأَيِّ امْرَأَةٍ مِنْ عَدَا الْمَحْرَمَاتِ الْمَعْدُودَةِ قَبْلَهَا فِي الْآيَةِ وَهُوَ عَامٌ يَدْخُلُ فِيهِ زَوَاجَاتُ الرَّسُولِ لَكِنَّهُ يَحْتَمَلُ التَّخْصِيسَ ، وَالثَّانِي مُحْكَمٌ فِي تَحْرِيمِ زَوَاجَاتِ الرَّسُولِ ، لِأَنَّهُ لَا يَحْتَمَلُ تَأْوِيلًا وَلَا نَسْخًا فَيَقْدَمُ عَلَى الْأَوَّلِ .

أَمَّا تَعَارُضُ الْمُفْسِرِ مَعَ الْحَكْمِ فَقَدْ حَاوَلَ بَعْضُ الْأَصُولِيِّينَ التَّمْثِيلَ لَهُ بِتَعَارُضِ قَوْلِهِ تَعَالَى : « وَأَشْهَدُوا خَوِيَّ عَدْلَ مِنْكُمْ » ، مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى : « وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا » فَإِنَّ الْأَوَّلَ مُفْسِرٌ يَقْتَضِي قَبُولَ شَهَادَةِ الْمَحْدُودِينَ فِي الْقَدَفِ بِعَدْلِ التَّوْبَةِ لِأَنَّهُمَا صَارَا عَدْلَيْنِ حِينَئِذٍ ، وَالثَّانِي عَكْسٌ يَقْتَضِي عَدَمَ قَبُولِهَا لَوْجُودِ التَّأْيِيدِ فِيهِ صَرِيحًا .

(١) هَذَا حَسَدُ الْمُخَلْبَةِ الْقَبِيحِ رَوَاهُ مِلَّةُ الرِّوَايَةِ الثَّانِيَةِ ، وَنَحْبُ الشَّافِعِيِّ وَجِهَاتُهُ مِنَ الْقِتْلَةِ إِلَى أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهَا الْوُضوءُ لِكُلِّ صَلَاةٍ عَمَلًا بِالرِّوَايَةِ الْأَوَّلِ سَيِّئٌ لَمْ تُثَبِّتِ الرِّوَايَةُ الثَّانِيَةَ عَنْهُمْ .

(٢) الْأَحْزَابُ - ٥٢ .

وقد رقتش هذا المثال بمناقشات كثيرة^(١) . منها أنه لا تعارض بينها لأن الأولى أمرت بالشهادة، والثانية منعت قبولها، ولا يلزم من وجود الشهادة قبولها . على أن التأييد في الثانية ليس نصاً في تأييد عدم القبول لاحتمال أن المراد به لا تقبلوا لهم شهادة لنفسهم فإذا تابوا زال الفسق .

والصحيح أنه لا يوجد تعارض بين المحكم والمفسر ، لأن الفرق بينها أن المفسر يحتمل النسخ في عهد الرسالة ، والمحكم لا يحتمله ، وبعد عصر الرسالة لا احتمال للنسخ فتساويا فلا يتصور تعارض بينهما حتى يرجع أحدهما على الآخر .

التأويل

ذكرت كلمة التأويل في تعريفات الأنواع السابقة وسأتي ذكرها في أقسام الحقائق فكان لا بد من بيان معناها لتتبع ما يصح منه وما لا يصح

التأويل في اللغة : بيان ما يؤول إليه الأمر . وهو مأخوذ من آل يؤول إذا رجع وأولته إذا رجعته وصرفته عنه ، قال ابن فارس في قفه العربية : التأويل آخر الأمر وعاقبته . يقال : مآل هذا الأمر مصيره . وهو مشتق من الأول . وهو العاقبة والمصير^(٢) .

ومنه قوله تعالى : « هل ينتظرون إلا تأويله » أي عاقبته .

وفي الاصطلاح : صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ بدليل صحيح يدل على ذلك .

(١) حاشية نور الأنوار على كشف الأستار ج ١ ص ١٤٦ .

(٢) إرشاد الفصول ص ١٥٤ .

ومضى ذلك تأويلا لأنك لما تأملت في موضع اللفظ وصرفته إلى بعض المعاني خاصة فقد أولته إليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال فيه .

وهذا تعريف لتأويل المتبول . أما مجرد صرف اللفظ عن معناه إلى معنى آخر بدون دليل فتأويل فاسد غير مقبول ، ومثله صرف اللفظ الذي لا يحتمل معنى آخر إلى غير معناه كما في المفسر والمحكم لأن كلا منها لا يقبل التأويل ^(١) .

وطى ذلك لا بد في تحقيق التأويل الصحيح من أمور .

١ - أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلا لتأويل . بأن يكون بوضعه القوي عتملا ذلك كالظاهر والنص ، فإن كان اللفظ غير قابل له كالفسر والمحكم كان تأويلا فاسدا .

٢ - أن يكون المعنى الذي صرف إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ لغة أو استعمل فيه شرعا ، فإن كان من المعاني التي لا يحتملها اللفظ أصلا كان التأويل فاسدا .

٣ - أن يكون الصرف عن ظاهره بدليل صحيح من نص أو أجماع أو قياس أو غير ذلك من الأدلة الصحيحة . فإن لم يقع دليل على ذلك الصرف أو عارض هذا الدليل آخر مساو له أو أقوى منه كان تأويلا بالهوى فلا يلتفت إليه .

٤ - أن يكون المؤول أهلا لذلك . كأن يكون من المجتهدين أصحاب الملكات العقلية الذين لهم حق استنباط الأحكام من النصوص ، فإن لم يكن من

(١) لأن الأصل في الأدلة من اللفظ أن يدل بما يظهر من معانيها ولا يدل عن هذا الظاهر إلا بدليل صحيح يدل عليه اللفظ يسمى بتأويل .

هؤلاء رد ذلك التأويل لمصدوره عن ليس أملاه .

ومن التأويل الصحيح تخصيص العام : كتخصيص عموم قوله تعالى :
« والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ، بالمطلقة بعد الدخول إذا لم تكن
حاملة بالنصوص الدالة على أن المطلقة قبل الدخول لا عدة عليها ، وأن المطلقة
الحامل تمتد بوضع الحمل .

ومثله تخصيص قوله تعالى : « وأحل الله البيع » ، بما عدا البيوع التي
ورد النبي عنها ، كبيع ما ليس عند الإنسان وبيع الغرر وبيع الحصة وغيرها
بما ورد في السنة .

ومنه تعليل المطلق : كتقيد الوصية في آية الموارث بمقدار الثلث الثابت
بالحديث .

وتقيد الدم المطلق في قوله تعالى : « حرم عليكم الميتة والدم » ، بالمسفوح
الوارد في قوله تعالى : « أو دماً مسفوحاً » .

وبعد هذا قد يكون التأويل قريباً بأن يفهم بأدنى تأمل ويكفي فيه أي
لدليل ولذا يتفق عليه غالباً ، وقد يكون بعيداً فلا يفهم إلا بتمعن ويحتاج
لدليل قوي ، ولذا كان موضع اختلاف بين الفقهاء .

مثال الأول : تأويل قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة
فأغسلوا وجوهكم » ... الآية فإن قمتم إلى الصلاة ظاهر في الشروع في الصلاة ،
وهذا الظاهر غير مراد ، لأنه لا يتصور أن يؤمر بالوضوء الذي هو شرط لأداء
الصلاة بعد الدخول فيها ، فوجب صرفه عن هذا الظاهر إلى معنى آخر قريب
من الفهم . بحيث يأتي بعده الوضوء . هذا المعنى هو إرادة الصلاة والعزم على
أدائها ، فيصير المعنى . إذا أردتم القيام إلى الصلاة وعزمتم على أدائها فأغسلوا
وجوهكم ...

والتأويل البعيد الذي يحتاج إلى حق الفهم ويتوقف قبوله على قوة دليله له أمثلة كثيرة كانت في مجال النظر . ومن أمثلته تأويل الشاة في قوله **يُطْعَمُ** : « في كل أربعين شاة شاة » ، بأن المراد بها الشاة أو قيمتها وليس خصوص الشاة كما يقول الحنفية مستندين فيه إلى أن الغرض من إيجاب الشاة زكاة للأربعين سد حاجة الفقراء ، وحاجة الفقراء كما تسد بنفس الشاة تسد بقيمتها ، بل قد يكون دفع القيمة أيسر في سد حاجتهم من إعطائهم نفس الشاة .

وخالفهم الشافعية ، فقالوا : إن الواجب دفع نفس الشاة ولا يجوز دفع القيمة لتستحق مشاركة الفقراء للأغنياء في نفس أموالهم فيكون التأويل بعيداً ^(١) .

والنظر الصحيح يقضي بارجيع رأي الحنفية ، لأن المشاركة في ذات المال ليست مقصودة لذاتها ، وإنما لتكون وسيلة إلى سد حاجة الفقراء ، وماذا لو وجد جمع من الفقراء ، ولم يكن إلا شاة واحدة أو وجد فقير واحد محتاج إلى غذاء وكساء عاجلين ، فهل في مثل هذه الحالة يجدي دفع الشاة. إن الأصل دفع القيمة .

ومن أمثلته تأويل قوله تعالى في كفارة الظهار : « فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً » بأن المراد إطعام طعام ستين مسكيناً كما يقول الحنفية ، فيجوز عندهم للكفر أن يطبخ هذا الطعام لستين مسكيناً في يوم واحد أو إعطاؤه لمسكين واحد في ستين يوماً .

(١) قسم الشافعية التأويل إلى قريب وبعيد ومتعذر غير مقبول . ونسروه بأنه مما لا يحتمل اللفظ لعدم رغبته له وحسب العلاقة بينه وبين ما وضع له ، وهذا لا يتفق مع تعريف التأويل بأنه حمل اللفظ على المحتل للرجوح . وقد عدوا من تأويلات الحنفية أمثلة قالوا : إنها بعيدة ومنها تلك الأمثلة المذكورة في الأصل . راجع للتحريم بشرح التيسير ج ١ ص ٢١٠ وما بعدها .

واستندوا في تأويلهم هذا إلى أن المقصود من الكفارة دفع هذا الغدار من الطعام لسد حاجة المساكين ، وسد حاجة مسكين واحد في ستين يوماً كسد حاجة ستين مسكيناً في يوم واحد .

وخالفهم الشافعية فقالوا : إن هذا التأويل بعيد ، لأنه يترتب عليه تقدير لفظ لم يذكر في الآية وهو لفظ طعام ، وإلغاء لفظ آخر مذكور في الكلام وهو « ستين مسكيناً » . والتقدير والإلغاء خلاف الأصل .

وقد يكون نفس الممدد مقصوداً أصلياً الشارع ، لأن المكفر إذا أطعم الستين مسكيناً في يوم واحد جبر بذلك إثم الحنت في الظهار ، لأن إطعام هؤلاء جمعة يحلهم يحتمون على دعائهم له فيكون مظنة القبول ، وهذا ما لا يوجد في إطعام شخص واحد ستين يوماً .

ومنه تأويل الأمسك في قول رسول الله لغيلان بن سلمى الثقفي وقد أسلم على عشر من النساء : « أمسك أربعمائة فارق سائرهن » بإبتداء نكاح أربع إذا كان تزوجهن بمقد واحد أو إمساك الأربع الأول إذا كان تزوجهن بعقود متفرقة . مع أن ظاهر اللفظ يفيد أنه أمر باستدامة نكاح أربع منهن كما يشاء ، وهذا تأويل الحنفية ، وقد رده الشافعية فقالوا : إن هذا التأويل بعيد لأمرين .

الأول : أنه يبعد أن يخاطب الرسول بهذا الكلام المصروف عن ظاهره رجلاً في أول إسلامه وهو يحل القواعد الشرعية دون أن يبين له مراده منه .

الثاني : أنه لم ينقل عن أحد من أسلموا تجنيد عقد الزواج لا من غيلان المخاطب بهذا الحديث ولا من غيره مع كثرة إسلام الكفرة المتزوجين لعبد من النساء أكثر من أربع .

والنظر يقضي بترجيح قول الشافعية في هذه لقوة مستندهم .

وبعد : فإن التأويل في ذاته طريق من طرق التفسير لا بد منه ، والوقوف بالنصوص عند ظواهرها ومنع تأويلها كما فعل أهل الظاهر يؤدي إلى جمود الشريعة وعدم مسايرتها للزمن مع أنها خاتمة الشرائع التي أنزلت رحمة للعالمين . كما أن الاسترسال فيه بدون سبب قوي يؤدي إلى إصدار النصوص وفتح الباب أمام أصعاب الأهواء ليصلوا إلى أغراضهم بترك ظواهر النصوص والخروج عن شريعة الله فكللا الأمرين منموم ، والطريق الوسط الذي يجب سلوكه أن يباح التأويل عند وجود ما يدعو إليه من دفع تعارض ظاهري بين النصوص ، فإذا تعارض عام وخاص فإنه يؤول العام بما يتفق مع الخاص بشأن يخصص بما عدا الخاص ، وإذا تعارض مطلق ومقيد ، فإنه يحمل على المقيد إذا ما وجد الدليل الدال على ذلك .

وإذا وجد في النصوص الشرعية ما يتنافى ظاهره مع المبادئ الشرعية والقواعد الكلية ، فإنه يؤول ذلك النص بما يتفق مع تلك المبادئ والقواعد ، لأن هذه الشريعة ليس من سماتها التخالف والتناقض .

أقسام الخفاء

قدعنا أن خفي الدلالة هو ما لا يدل على المراد منه بنفس صيغته بل يتوقف معرفته على أمر خارجي .

وهو أربعة أقسام . الحقي والمشكل والمحمل والمتشابه (١) .

(١) وهذه الأقسام متباينة بالتمام على الخفية ولم يمر فيها اختلاف بين المتقدمين والمتأخرين كما حدث في تعريفات أقسام الظاهر راجع حاشية الأزميري على الرواة ج ٦ ص ٤٠٦ .

وجه الحصر في هذه الأقسام . أن الخفاء إما أن يكون من عارض غير
الصفة أو منها ، والثاني إما أن يدرك بالنظر والتأمل أولاً ، والثاني إما أن
يرجي بيانه من صرعه أولاً . فالأول الحقي ، والثاني المشكل ، والثالث
المحتمل ، والرابع المتشابه ، وهي مرتبة في الخفاء كترتيب الأول في الظهور ،
فالأول أقلها خفاءً ، ويؤيد ما بعده عليه حتى تنتهي بالمتشابه أمثلها في الخفاء ،
كما أن الظاهر أقل وضوحاً ثم يزيد النص عليه فيه حتى تنتهي بالحكم أقواها
في الوضوح .

فالحقي مقابل الظاهر ، والمشكل مقابل النص ، والمحتمل مقابل المفسر ،
والمتشابه مقابل الحكم وإليك تفصيل هذه الأنواع .

أما الخفي : فما كان خفاؤه بعارض خارج عن اللفظ ، ويعرف بأنه لفظ
وضع لفهوم له أفراد عرض لبعض أفراد عارض خفي بسببه كونه منها .
كاختصاص ذلك البعض باسم خاص ، ويؤيد ذلك الخفاء بقليل من النظر والتأمل ،
وممي خفياً لاستتاره بسبب العارض يقال : اختفى فلان أي استتر عن الناس
بجيلة من الحيل مثاله : لفظ السارق فإن معناه الشرعي ظاهر ، وهو البالغ
العاقل الأخذ مال الغير خفية من حرز لا شبهة فيه . خفي في بعض أفراد .
وهو أخذ مال الغير من جيبه بعد شقه وهو يقطن ، وأخذ الكفن من القبور .

وسبب الخفاء فيها اختصاص كل منها باسم غير السارق فالأول يسمى
بالطراز من الطر وهو الشق ، والثاني بالتبش ، فكان يظن في أول الملاحظة
أنهما من أفراد ، لكن عرض لهما هذا العارض فأحدث خفاء في دلالة لفظ
السارق عليهما ، فيظهر للباحث أن معنى السرقة في الطراز كاملة ، لأنه أخذ
مال الغير الملوكة ملكاً ما من حرز لا شبهة فيه مع يقظة صاحبه لما توفر له من
مهارة وخفة يد في هذا العمل . فهو أتم في السرقة من الأخذ من الحرز خفية
فينتضل تحت لفظ السارق في الآية حتى يشمله حكمه وهو وجوب القطع
بالاتفاق أو ثبت له الحكم بدلالة النص على رأي .

كما يظهر له أن معنى السرقة في التباش ضعيفة ، لأن المال الذي أخذه إما غير مملوك لأحد ، أو مملوك للميت وملكوته ضعيف ، وهذا المال غير مرغوب فيه غالباً ، لأنه جعل البلى ، ولذا ينفر منه كل من علم أنه كفن ميت ، ولأن المكان الذي أخذه منه ليس حرزاً تصان فيه الأموال عادة ، فلا يدخل تحت لفظ السارق في الآية فلا يشمل الحكم المقرر فيها وهو وجوب قطع اليد .

فالطوار عند لكونه سارقاً حقيقة ولم يجد التباش لكونه غير سارق حقيقة لكنه يماقب تمزيقاً بما يراه ولي الأمر رادعاً له ولأمثاله ، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد ، وعند أبي يوسف والأئمة الثلاثة يجب قطع يده لأن هذا الكفن الذي أخذه وإن كان لا يرغب فيه غالباً إلا أن هذا الأخذ قد أخذه ورغب فيه ، ولا يفصل ذلك إلا من اعتاده . وهو مملوك للوارث أو للأجنبي الذي قام بتكفينه فهو الخصم فيه ، والقبر يعتبر حرزاً لأمثاله ، لأن الحرز يختلف باختلاف الأموال .

على أن إقدامه على هذا العمل يدل على أن الشتر متأصل في نفسه حيث أقدم على الجريمة في مكان اللحظة والاعتبار فيحتاج إلى إقامة الحد عليه ليرتدع هو وأمثاله .

والسألة في مجال النظر وقد اختلف فيها فقهاء الصحابة من قبلهم ولكل وجهة .

وأنت ترى أن لفظ السارق قد اجتمع فيه الظاهر والخفي فهو ظاهر في كل أخذ مال السر خفية من حرز لا شبهة فيه خفي بالنسبة للتباش والطوار بسبب هذا المارض وهو اختصاصها باسم خاص . ويعد التأمل زال ذلك الخفاء وظهر المراد .

ومثله كل لفظ ظاهر الدلالة على معناه لكنه خفي بالنسبة لبعض أفراد

لاختصاصه باسم خاص أو بصفة خاصة تميزه عن بقية الأفراد .

وعلى ذلك يمكن أن يمثل له بجديت و القاتل لا يرت ، فإنه ظاهر الدلالة على معناه لكنه خفي في الدلالة على بعض أفراد كالقاتل خطأ أو تسيباً لوصف اختص به كل منهما فكانت مجالاً للاجتهاد . فمن رجع عنده أن معنى القتل الموجب للحرمان من الميراث كامل فيهما قال بدخولهما في اللفظ فيدخلان في الحكم ، ومن رجع عنده قصور هذا المعنى فيهما منع شمول الحكم لهما لعدم دخولهما في المراد من لفظ القاتل في الحديث .

وحكم الخفي : أنه لا يعمل به فيما خفيت دلالاته عليه إلا بعد البحث والتأمل فإن وجد الباحث معنى اللفظ متحققاً بتامه في الأفراد التي خفيت دلالاته عليها أول الأمر حكم بتناوله لها وانطبق حكمه عليها ، وإن وجد هذا المعنى ناقصاً فيها حكم بعدم تناوله لها فلا يطبق الحكم عليها .

وأما المشكل : فما كان خفاؤه من نفس الصيغة . ويعرف بأنه لفظ خفي مدلوله لتعدد المعاني التي يستعمل فيها ويدرك ذلك بالقل من غير توقف على نقل . ممي بذلك لدخول المراد منه في أشكاله وأمثاله ، والحقاء فيه يكون غالباً بسبب تعدد المعنى الموضوع له اللفظ كالمشرك .

مثاله قوله تعالى : « نسألكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنسى شتم » ، فإن كلمة « أنسى » مشكلة في هذا الموضوع لأنها تعني أين كما في قوله تعالى : « أنسى لك هذا (١) » ، أي من أين لك هذا الرزق الآتي كل يوم ، وارة بمعنى كيف كما في قوله تعالى : « أنسى يكون لي غلام (٢) » ، أي كيف يكون لي غلام . فاشتبه مهنا في أي المعنيين هو المراد .

(١) و (٢) آل عمران - ٣٧ ، ٤٠ .

فإن كان بمعنى أين يكون المعنى في أي مكان شتم (في القبل أو الدبر) ،
وإن كان بمعنى كيف يكون المعنى بأية كيفية شتم قائماً أو قاعداً أو مضطجعا ،
فيذلل على عموم الأحوال دون الحال .

وبالتأمل فيه علمنا أنه بمعنى كيف لقوله : « حرثكم » لأن عمل الحرث هو
هو القبل لا الدبر ، فالأشكال في هذا راجع إلى غرض المعنى المراد ، لأن اللفظ
مشترك في الاستعمال .

ومنه كلمة قروء في قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء »
فإن القروء مشترك بين الحيض والطهر وقد أشكل المراد منه هنا ، فكان طريق
معرفة هو البحث والاجتهاد .

فالشافعي وبعض الفقهاء توصلوا إلى أن المراد بالقروء الأطهار مستندين إلى
قرائن وجهته .

منها تأنيث اسم العدد وهو ثلاثة ، فإنه يؤنث مع المذكر وقد ورد مؤنثاً ،
وهذا يقتضي أن يكون العدد مذكراً وهو الطهر ، ومنها قوله تعالى :
« فطلقوهن لمدتهن » ، أي لوقت عدتهن ، والمطلوب في الطلاق أن يكون
في الطهر ، ولا يكون الطلاق في المدة إلا إذا كان الطهر الذي حصل فيه
الطلاق منها .

والحنفية وجماعة معهم توصلوا إلى أن المراد به الحيض لما ثبت عندهم من
القرائن المرجحة له .

منها : أن لفظ ثلاثة خاص يراد به مدلوله قطعاً ، فإذا احتسبنا المدة
بالحيض تم العدد . أما إذا جعلناها بالأطهار فلا يتحقق مدلوله ، لأنه إذا طلقها
في طهر واحتسبنا ذلك الطهر من المدة كانت طهران وبعض الثالث ، وإن لم
نحتسبه كانت ثلاثة وبعض الرابع .

ومنها أن المقصود من شريطة العدة التعرف على براءة الرحم من الحمل ،
والمعرف لذلك هو الحيض لا الطهر لأن العامل لا يحض .

ومنها قوله تعالى : « وللائي ينسن من الحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن
ثلاثة أشهر ولللائي لم يحضن » ، فقد جعلت الآية مناط الاعتداد بالأشهر عند عدم
الحيض ، فدل ذلك على أن الأصل هو الاعتداد بالحيض .

وحكم الممثل أنه لا يجوز العمل به قبل معرفة المراد منه ، وطريق معرفته
أن يبحث المجتهد أولاً عن المعاني التي يحتملها اللفظ بسبب تعدد وضعه ثم يتأمل
فيها ليعرف المراد منها بواسطة القرائن المحيطة باللفظ أو القرائن الخارجية
لمعرفته ولا تتوقف على بيان من صاحب الكلام .

وأما الممثل : فهو في اللغة من أجمت الأمر إذا أهمته .

وفي الاصطلاح : ما خفي المراد منه وكان خفاؤه ناشئاً من اللفظ بحيث
لا يدرك إلا ببيان من الممثل نفسه لعدم وجود قرائن تبين المراد منه .

والأهال : يكون بسبب تراحم المعاني المتساوية كالمشترك الذي لم توجد
معه قرينة تعين على فهم المراد منه مثاله . لفظ المولى فإنه موضوع بالاشتراك
للأهل « المستق » والأسفل « المستق » ، فلو أوصى لمواليه وله موال من المصنفين
كان اللفظ مجملاً لا يعرف إلا ببيان الموصي نفسه . هل أراد المصنف الأول أو
الثاني ، والفرض أنه لا مرجح لواحد منهما على الآخر .

أو لغرابية اللفظ لغة . كالمفرد قبل تفسيره بقوله تعالى : « إذا مسه الشر
جزواً وإذا مسه الخير منوعاً » ، أو لاستعماله في معنى غير معناه اللغوي
الظاهر . كالصلاة والزكاة والربا التي استعملها الشارع في غير معانيها اللغوية .
فالصلاة استعملها الشارع في الهيئة المخصوصة . وهو غير معناه اللغوي وهو
الدعاء فكان مجملاً قبل بيان الشارع له ، ويعد البيان بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله :

« صاوا كما رأيتوني أصلي » ، زال الأجمال ولما كان البيان شافياً صار مفسراً .

وكذلك الزكاة . فإن معناها في اللغة النماء ، ولكن الشارع استعملها في معنى آخر فكان مجعلاً قبل البيان ، ولما بينها الرسول بقوله : « هاتوا ربيع عشر أموالكم » ، وغيره من الأحاديث زال الأجمال وصار مفسراً .

والربا كذلك مجمل ، لأن معناه في اللغة الزيادة مطلقاً ، وليس هذا مراد الشارع ، لأن بعض الزيادة مباح فلا تعرف الزيادة المحرمة إلا ببيان الشارع فيبينها رسول الله في الأشياء الستة الواردة في الحديث فزال الأجمال إلى حد ما لأننا عرفنا من الحديث أن المراد به الفضل الخالي عن العوض عند مبادلة المال بمثله ، ولكن بقي الأجمال في محل الزيادة المحرمة هل هي قاصرة على تلك الأشياء الستة أو تتمدها إلى غيرها .

ولذلك قال عمر رضي الله عنه كما رواه ابن ماجة : « خرج رسول الله عليه وسلم عنا ولم يبين لنا أبواباً من الربا » ، فانتقل من الأجمال إلى الأشكال ، فطلب الأئمة علة التحريم . فمال الحنفية بالقدر والجنس ، والشافعية بالطعم مع الجنس في الأشياء الأربعة ، والثنوية في التقدين ، والمالكية بالطعم والادخار في الأربعة ، والنقدية في الثمنين « الذهب والفضة » وفرج كل منهم بمقتضى الملة التي رجحت عنده .

وحكم المجمل : اعتقاد حقيقة المراد منه والتوقف في حق العمل به إلى بيانه ، وعلى المجتهد الاستفسار عنه أولاً ثم الطلب ثم التأمل إن احتاج إليها كما في الربا . فإذا بينه المجمل فإن كان البيان شافياً كان دليل قطعي كان للفظ مفسراً كالصلاة والزكاة بمد بيانها ، وإن كان البيان بظني صار مؤولاً . كبيان مقدار المسوح في فروش الرأس في الوضوء ، لأنه بينه بحديث ظني « مسح على خافيته » وإن لم يكن للبيان كافيًا انقلب من الأجمال إلى الأشكال ، فيجب الطلب والتأمل كما في الربا .

تعييه : للفرق بين الأشكال لتعدد المعنى والأجبال لتعدد . أن المراد في الشكل يعرف بالتأمل لوجود قرائن تدل على المراد منه ، غاية الأمر أن الأشكال جاء من النظر إلى اللفظ وحده ، وبعد التأمل في الكلام يتبين المراد بواسطة القرائن المذكورة .

وأما في المجمل فلا يتبين المراد منه إلا ببيان من المجمل نفسه لحلو الكلام عن قرينة أو دليل يرجح واحداً منها ، فإذا بينه زال الأجبال وصار مفسراً أو مسؤولاً أو مشكلاً كما سبق حسب الدليل المبين .

وأما المتشابه : فهو في اللغة مأخوذ من التشابه بمعنى الالتباس .

وفي الاصطلاح : ما خفي المراد منه من نفس اللفظ بحيث لا يرجى معرفته في الدنيا لعدم وجود قرينة تدل عليه ولم يرد عن الشارع بيانه .

مثل المقطعات في أوائل السور : ألم . المر . حم . كهيعص . ص . ن . سميت مقطعات لأنها أسماء يحجب أن تقطع عند النطق بها ، وتسمية المتقدمين لها بالحروف في قولهم : كالحروف في أوائل السور باعتبار مدلولاتها لأنها حروف اصطلاحية ، أو مجاز من إطلاق الخاص وهو الحروف الاصطلاحية على العام وهو الكلمة المنقسمة إلى الأقسام الثلاثة .

ومثل اليد في قوله سبحانه : يد الله فوق أيديهم ، والوجه في قوله جل شأنه : ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، والعين في الحديث : كنت عينه التي يبصر بها ، والأفعال كالنزول في الحديث : ينزل ربك كل ليلة إلى سماء الدنيا ، التي يجب تزيه المولى جل وعلا عن ظواهرها .

ثم إن التشابه بهذا المعنى لم يقع في النصوص التشريعية من القرآن والسنة ، لأن المطلوب منها العمل بمضمونها ، ولا يتصل أن يكلف المولى سبحانه عباده بالعمل بنص لا يستطيعون معرفة المراد منه .

وعلى ذلك يكون عدد هذا القسم من أقسام النظم المفيد للأحكام تكميلاً للأقسام فقط .

وبهذا يخرج التشابه عن بحث الأصولي ، فلا شأن له به ، وإنما هو من اختصاص علماء الكلام الباحثين في العقائد ، وقد اتفق العلماء على وجوب الأيمان بالتشابه وتقويض علم حقيقة المراد منه إلى الله سبحانه الذي أحاط بكل شيء علماً ، ثم اختلفوا بعد ذلك في هل يدخله التأويل لبيان معناه الظاهري بالاجتهاد أولاً .

فذهب فريق منهم إلى التوقف فيه لقوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الأبواب . ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب . »

أخبر الله في هاتين الآيتين بأن الكتاب المنزل على نوحين . محكم ومتشابه ، وبين موقف العلماء من التشابه . فقسمهم إلى قسمين . أهل الزيغ والراسخين في العلم . فأما أهل الزيغ فحفظهم من اتباعه ابتغاء الفتنة يحصله على ظاهره وهو خير المراد منه ، فيفتنون الناس في دينهم وابتغاء تأويله بحسب أهوائهم فأبعدوا عن مراد المولى جل وعلا .

وهذا يقتضي بيان موقف الراسخين لمخابلاته للفريق السابق فبينه بقوله : « والراسخون في العلم يقولون آمنا به » ، يعني أنهم يقولون : آمنا به سواء علمنا تأويله أولاً « كل من عند ربنا » ، ويؤيد هذا سؤالهم العصمة من الفتنة بعد ذلك : « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا » ... الآية ، وعلى ذلك يكون

قوله : « وما يعلم تأويله إلا الله » ، جملة معارضة بين المخطوف والمخطوف عليه لأبطال زعم أهل التزيغ .

وهم في ذلك يقولون بانزوم الوقف على قوله : « إلا الله » ، والراسخون في العلم جملة مبتدأة الخبر فيها يقولون آمنا به فلا يكون للراسخين حظ في معرفة تأويله .

ونذهب فريق آخر إلى أنه يلحقه التأويل ، وأن الراسخين في العلم يعلمون تأويله لأن الله أخبر أن الذي يعلم تأويله هو الله والراسخون في العلم فالراسخون في العلم مخطوف على لفظ الجلالة وليس الوقف على لفظ الجلالة لازماً عندهم .

والمسألة طال الأخذ والرد فيها ، ولم يعلم أحد الفريقين للآخر ، وقد وجدت محاولات للتقريب بين الفريقين فقبل إن الخلاف بينهم لفظي لا حقيقي . لأن من قال يعلم الراسخون تأويله يريدون تأويله الظاهر الظني فقط ، ومن قال لا يعلم الراسخون تأويله يريدون . لا يعلمون التأويل الحق الذي يجب أن يعتقده به .

وعلى هذا يكون الخلاف في التوقف إنما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهراً واستند هذا القائل إلى أن الأئمة في جميع المصنوع تكلموا في التشابه وأولوه ، فلا معنى لأنكار التأويل مطلقاً .

والحق أن سلف الأمة الصالحين والصحاب والتابعين من اقتدى بهم لم يعرضوا لهذه التشابهات بالتأويل ليعينوا المراد منها حتى روى عن الإمام مالك رضي الله عنه أنه قال - حين سئل عن قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » ، الاستواء غير مجهول والصكيف منه غير معقول والإيمان به واجب والشك فيه شرك والمؤال منه بدعة » (١) .

(١) كشف الأسرار لسيد الميرزا الخياوي على أصول فخر الإسلام ج ١ ص ٥٨٠٥٩ .

وأما الخلف الذين روى عنهم التأويل فلم يكن غرضهم البحث عن مراد الله عنه ، وإنما فعلوا ذلك ليصرفوا الناس عن تأويلات المبتدعة وأهل الأهواء . فحاولوا تأويل هذه الألفاظ بما تسمح به اللغة من الاستعارات والكنايات ، وقد يكون فعلهم هذا لاستبعاد أن يخاطب الله عباده بما لا يفهم معناه .

وحكم التشابه : اعتقاد حقيقة المراد منه والأيمان به والتوقف عن طلب المراد منه قبل يوم القيامة وهذا في حق الأمة ، وأما في حق النبي ﷺ فكان معلوماً له بإعلام الله وإلا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب به كالتخاطب بالمهمل هكذا يقول الحنفية .

ونعيب الشافعي وعامة المعتزلة إلى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله . ويكون حكمه عندهم اعتقاد حقيقة المراد منه والطلب والتأمل فيه تلك هي أقسام واضح الدلالة وخفيها بإصطلاح الحنفية .

تقسيم الشافعية ومن وافقهم

“ما قدمناه هو اصطلاح الحنفية . وأما الشافعية ومن وافقهم من المالكية وغيرهم فقد قسموا الألفاظ باعتبار وضوح دلالتها على معانيها وخفائها إلى قسمين واضح الدلالة وبمحل^(١) .

وقسموا الواضح إلى قسمين ظاهر ونص .

فالظاهر : هو ما دل على معناه دلالة ظنية سواء كانت هذه الدلالة ناشئة عن عن الوضع كدلالة العام على أفرادها كلها أو عن قبوله التأويل كدلالة الخاص ، فالعام يدل على أفرادها ظناً لاحتماله التخصيص ، والخاص وإن دل على معناه قطعاً إلا أنه

(١) واجتمع الأحكام للأمدى ج ٢ وإرشاد القبول لشركاني ص ١٧٦ . ويختصر المتن .
لاين المجاب ص ٢ والتحرير بشرح التيسير ج ١ .

يحتمل التأويل، كالأمر فإنه ظاهر في الوجوب فإذا وجد دليل يصرفه عنه إلى النصب .
صرف إليه ويسمى مؤولا ، والظاهر بهذا المعنى يشمل الظاهر والنص
باصطلاح الحنفية .

والنص : هو ما دل على معناه دلالة قطعية بأن كان لا يَحْتَمِلُ غيره كالأعلام
الشخصية كعدد وإبراهيم وأسماء العدد خمسة وعشرة ومائة .

فهو يقابل المفسر عند الحنفية ، ولذلك عرفه صاحب الحصول : بأنه اللفظ
الذي لا يتطرق إليه احتمال ، وحكمه وجوب العمل بما دل عليه ولا يجوز
العدول عنه .

وأما المفسر : فلم يشتهر عندهم اشتباره عند الحنفية وإن كان بعضهم
أطلقه على اللفظ الذي وضع معناه بحيث لا يحتاج إلى تفسير ، وعلى اللفظ
الاحتياج إلى تفسير وقد ورد تفسيره عن الشارع .

وأما الحكم : فقد أطلقه بعضهم على ما دل على معناه دلالة واضحة قطعية
كانت أو ظنية فهو أعم من الظاهر والنص عندهم .

وأما غير واضح الدلالة ويسمونه المجمل : ويعرفونه بأنه ما له دلالة على
أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه .

وسبب الأجمال يرجع إلى اشتراك اللفظ بين معنيين أو أكثر، أو إلى خروج
اللفظ عما وضع له في اللغة يعرف الشاؤع كلفظ الصلاة قبل بيان الشارع له .
فإنه يعتبر جملا لأن اللفظ في ذاته لا يدل على مراد الشارع منه .

ومن غير واضح الدلالة عندهم التشابه . وحكمه وجوب البحث عما يزيل
الأجمال فيه ، فإن لم يجد المجتهد وجب عليه التوقف فيه وهذا فيما عدا المشترك فإن
الشافعية يلجئون إلى عومه كما قدمنا في بحث المشترك .

التقسيم الرابع^(١)

لألفاظ باعتبار كيفية دلالتها على معانيها :

أو طرق دلالتها على معانيها وهي الأحكام الشرعية .

لما كان استنباط الأحكام من النصوص الشرعية في القرآن والسنة يتوقف على فهم معاني ألفاظها المفردة أولاً ، ثم فهم معاني عبارات المركبة ثانياً ، وهذا الفهم يتوقف على معرفة طرق دلالة تلك التراكيب على معانيها ، ودلالتها ليست قاصرة على ما يستفاد من ألفاظها وعباراتها ، بل دلالاتها متنوعة باتفاق العلماء وإن اختلفوا في عدد تلك الأنواع وأسمائها .

ففرق يرى أنها تدل ثارة بعبارتها ، وأخرى بإشارتها ، وثالثة بدلالاتها ومعناها ، ورابعة باقتضائها ، ويرى فريق آخر أنها تدل ثارة بمنطوقها ، وأخرى بفهومها الموافق ، وثالثة بفهومها المخالف ، واتفق الفريقان على أن كل هذه الدلالات معتبرة في نظر الشارع ، وعلى المستنبط أن يحرص على معرفتها والعمل

(١) من مراجع هذا البحث : أصول الفريسي ج ١ ، أصول البيهقي بشرح عبيد العزيز البخاري ج ٣ ، المنهج في التفسير والتبويب ج ١ ، كشف الأستار شرح المناهج ج ١ ، شرح ابن ملك على التلخيص وحواشيه ، التلخيص بحثية التلخيص ج ١ ، التلخيص لإمام الحرمين ، التلخيص للزلي ج ٢ ، الاستيعام للأمدى ج ٣ ، التلخيص للبخاري ج ٢ ، إرشاد النور للفتاوى ، الأحكام لابن حزم ج ٢ ، روضة الناظر لابن قدامة .

بها ما لم يوجد لها معارض أقوى منها من نص آخر ، ولم يختلفوا إلا في المفهوم
المخالف .

وكان لكل من الحنفية والشافعية مسلكه ومنهجه في التقسيم وترتيب الأقسام
حسبما توصل إليه كل فريق . باجترائه لدلالات الألفاظ وما قرره علماء اللغة
في ذلك .

والإلمام مسلك الفريقين في التقسيم والموازنة بينهما .

مسلك الحنفية في التقسيم

قسم الحنفية اللفظ بهذا الاعتبار إلى أربعة أقسام : دال بالمبارة . ويسمى
عبارة النص ، ودال بالإشارة . ويسمى إشارة النص ، ودال بالدلالة (معنى
النص) . ويسمى دلالة النص ، ودال بالاقتضاء . ويسمى اقتضاء النص .

ومنه يعرف أقسام الدلالة : وهي دلالة المبارة ، ودلالة الإشارة ، ودلالة
الدلالة ، ودلالة الاقتضاء .

وجه المحصر في هذه الأقسام : أن النص الشرعي الدال على معناه وهو الحكم
الشرعي إما أن يكون دالاً عليه بنفسه بدون واسطة أو دالاً عليه بالواسطة ،
والدال بنفسه إما أن يكون مسوقاً لإفادته ولو تبعاً أولاً . فإن كان مسوقاً
لإفادته فهو عبارة النص ، وإن لم يكن مسوقاً لإفادته فهو إشارة النص .

والثاني وهو الدال بالواسطة : إما أن تكون الواسطة أمراً لغوياً وهو معناه
للمفهوم لغة ، أو أمراً شرعياً وهو توقف صحته أو صدقه شرحاً عليه . فإن كانت
لغوياً فهو دلالة النص ، وإن كانت شرعية فهو اقتضاء للنص .

وبما ينبغي ملاحظته هنا : أنه ليس المراد بالنص خصوص المذكور في أقسام واضح للدلالة المقابل للظاهر والتفسير والحكم ، بل المراد منه كل كلام دال على معنى يفهم منه بعبارة أو إشارته أو دلالته أو اقتضائه سواء كان ظاهراً أو نصاً أو مفسراً أو محكماً أو خفياً زال خفاؤه . غاماً كان أو خاصاً . عريضاً كان أو كناية .

عبارة النص (١)

هي اللفظ الدال بنفسه على المعنى الذي سبق لإفادته سواء كان السوق أصلياً أو تبعياً^(١) وأمثالها كثيرة لا تحصى فكل نص في القرآن أو السنة دل على حكم بلفظه دون حاجة إلى شيء آخر وكان مسوقاً لإفادته قصداً فقط إذا كان الحكم المستفاد منه لا يتوقف بيانه على حكم آخر ، أو قصداً وتبعياً إذا كان المقصود الأصلي يتوقف على بيان حكم آخر مدلول أيضاً لهذا النص .

فمن أمثلة النوع الأول قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر »^(٢) دل هذا النص بعبارة على وجوب الصوم على كل مكلف علم بوجود شهر رمضان إذا لم يكن مريضاً أو مسافراً ، وهو المقصود الأصلي الذي سبق له هذا النص :

(١) سميت الألفاظ العلة على معانيها عبارات لأنها تقرر ما في ضمير التكلم بعد أن كان مستورا قبل التكلم بها . كما يقال : عجزت الرواية إذا فسرتها .

(٢) التمسيم في السوق هو رأى للتدخين من الأصوليين ، أما للتأخرون فقد قصرُوا السوق هنا على الأصل ، وجعلوا ما سواه للتدخين تبعياً بغير السوق له .

(٣) البقرة - ١٨٥

وقوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » (١)
دل بعبارة على وجوب الحج على كل مستطيع وهو المقصود الأصلي الذي
سبق النص لإفادته

ومن ذلك قوله سبحانه : « ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء » (٢)
دل بعبارة على حكم واحد سبق النص لإفادته قصداً وهو تحريم نكاح ما
نكح الآباء من النساء .

ومن أمثلة النوع الثاني قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » (٣)
فإنه دل بعبارة على حل البيع وحرم الربا ، وعلى نفي المماثلة بينهما ، وقد
سبق لإفادتهما وإن كان الثاني هو المقصود الأصلي من سوجه ، لأن الآية نزلت
للرد على اللعاقين « إنما البيع مثل الربا » والأول مقصود تبعا لأن نفي المماثلة
يتوقف على بيان حكمها حتى يتوصل من اختلاف الحكمين إلى نفي التماثل .
لأنه لازم متأخر لحل البيع وحرم الربا .

وكذلك قوله جل شانه : « فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع فإن خفتم ألا تملكون فواحدة » (٤) دل بعبارة على أحكام ثلاثة : حل
النكاح ، وإباحة أكثر من واحدة في حدود أربع إذا أمن العدل بينهما ،
والاقتصار على واحدة عند خوف عدم العدل ، وقد سبق لإفادة هذه الأحكام
الثلاثة غير أن سوجه لإفادة الثاني والثالث أصلي كما يدل عليه سبب نزول

(١) آل عمران - ٩٧ .

(٢) النساء - ٢٢ .

(٣) البقرة - ٢٧٥ .

(٤) النساء - ٣٠ .

الآية (١) ، وسوقه لإفادة الأول وهو حل التكاك تبعي ، لأن إباحة التمسد ووجوب الاقتصار على واحدة عند خوف عدم العدل لا يتصور إلا إذا كان أصل التكاك حلالاً .

إشارة النص

هي اللفظ الدال بنفسه على معنى لم يسق لإفادته لا أصلاً ولا تبعاً ولكنه لازم للمعنى الذي سبق لإفادته ولا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته شرعاً .

والمعنى الإشاري دل عليه اللفظ بنظمه وإن كان لازماً لما سبق له فهو يشترك مع المعنى العباري في هذه الدلالة ويختلفان في أن المعنى العباري سبق الكلام لإفادته فكان ظاهراً من كل وجه ، والمعنى الإشاري لم يسق الكلام لإفادته لا أصلاً ولا تبعاً^(٢) فكان ظاهراً من وجه دون وجهه ، فمن جهة أنه

(١) فقد قيل في سبب نزولها : إنها نزلت بشأن الأوصياء الذين تخرجوا من الوصاية على اليتامى خوفاً من الوقوع في ظلمهم يأكل شئ من أموالهم مع أنهم كانوا لا يتخرجون من ظلم الزوجات بالجمع بينهن دون حد معين وعدم العدل بينهن . فبين للولي لهم أن التخرج من ظلم اليتامى يقتضي الامتناع عن ظلم الزوجات لأن الظلم لا يختلف حكمه من موضع لآخر فأنزل قوله سبحانه « وإن خفتن ألا تصطوا في اليتامى فأنكحوا ما طلب لكم من النساء مثنى وثلاث ورواي . . . الآية

فتكون الآية مسوقة لتعديل العدد للباح من النساء عند أمن العدل ، والاقتصار على الواحدة عند خوف عدمه .

(٢) يرى جمهور الأصوليين من الختفة أن المعنى الإشاري لم يسق الكلام لإفادته لا أصلاً ولا تبعاً ، بخلاف في ذلك صدر الشريعة ذلماً إلى أن المعنى الإشاري مقصود للتكلم ولكن =

مدلول اللفظ ظاهر ، ومن جهة عدم سوق الكلام لإفادته فيه خفاء يحتاج إحدرك إلى تأمل لأنه لا يدرك صريحاً بل إشارة كما إذا قصد بالنظر إلى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره مئة ويسرة بأطراف العين من غير قصد ، فما يقابله هو المقصود بالنظر ، وما وقع عليه أطراف بصره مرئي بطريق الإشارة من غير قصد .

وهذا الخفاء في دلالة إشارة النص إن كان يزول بأدنى تأمل كانت الإشارة ظاهرة لا يختلف فيها ، وإن كان يحتاج إلى دقة نظر وزيادة تأمل كانت الإشارة غامضة تختلف فيها الألفاظ فقد يظن لها بعض المجتهدين دون غيره .

فمن أمثلة الاشارة الظاهرة : قوله تعالى : « أسأل لكم ليلة الصيام الرفق إلى نسائكم » إلى قوله سبحانه « فالآن باسروهم وابنتوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود من القجر ثم أنتموا الصيام إلى الليل »^(١).

بالتبع مطلقاً ذلك بأن ما لا يقصده التكلم لا يمتد به . . وكثير من الأحكام الشرعية ثابت بطريق الإشارة ، وكيف تثبت أحكام لم يقصدها الشارع أصلاً ؟ ونحن نقول : إذا لاحظنا المعنى المراد بالسوق تبعاً الذي شرحناه في عبارة النص ، وهو أن الحكم المقصود لإفادته بالسوق يستتبع حكماً آخر لأنه يتوقف عليه لا نجد لهذا القول معنى ، لأن المدلول الإشاري هنا معنى لازم للمعنى الذي سبق له الكلام لا يتوقف هذا المقصود عليه حتى يكون مقصوداً بالسوق تبعاً ، فإباحة الاتصال بالزوجة في جميع أجزاء الليل من رمضان لا يتوقف على صحة الإباحة جنباً . وغاية ما فيه أنه معنى لازم له دل عليه اللفظ ، فإن فهمه الفقيه من اللفظ كان مدلولاً شرعياً يجب العمل به ولا شيء في ذلك لأن الشارع كما أباح الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص أباحه في فهم النصوص ومدلولاتها . على أن بعض الأحكام الثابتة بالإشارة وردت فيها نصوص أخرى دلت عليها .

(١) البقرة - ١٨٧ .

فقد دل هذا النص بعبارة على إباحة الاستمتاع بالزوجات والأكل والشرب في جميع أجزاء الليل إلى طلوع الفجر ، وهو المعنى الذي سبق للنص لإفادته .

ودل بإشارته على صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب لأن إباحة الاتصال بالزوجة في جميع أجزاء الليل يستلزم أن يطلع عليه الفجر وهو جنب لأن الاغتسال لا يكون إلا بعد طلوع الفجر ، وإذا كان مكلفاً بالصوم من أول النهار فيجتمع له في هذا الوقت وصفا الجنابة والصوم ، وهذا يستلزم عدم تنافيهما فيصح الصوم معها .

هذا الرأي ومنها قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » (١) .

فقد دلت الآية بعبارتها على أن نفقة الوالدات بأنواعها واجبة على الآباء ، لأنها سبقت لإفادته ، ودلت بطريق الإشارة على ما عليه جمهور الأصوليين (٢) .

(١) البقرة - ٢٣٣ .

(٢) ويرى بعض الأصوليين أنها من قبيل العبارة ، لأن لفظ اللام موضوع للاختصاص ومن أقراده اختصاص الأب بمنسب الولد فتكون دلالة على هذا الاختصاص من قبيل الدلالة على الموضوع له وليست من قبيل الدلالة على اللام ، ودلالة لفظ على المعنى الموضوع له من قبيل العبارة لا الإشارة

وهذا الخلاف لا يترتب عليه ثمرة عملية لأن النسب مختص بالأب بالاتفاق فكونه ثابتاً بالعبارة أو الإشارة لا يؤثر فيه ، على أنه وردت أحاديث تنهى بعبارتها أن نسب الولد من اختصاص الأب دون غيره ، غير أنه يلاحظ على هذه الرأي الثاني أنه جعل مناهج التفرقة بين العبارة والإشارة هو الدلالة على الموضوع له في العبارة وعلى اللام في الإشارة ، وليس الأمر كذلك بل مراد لأن مناهج التفرقة بينهما هو الدلالة على ما سبق له في العبارة ، والدلالة على ما لم يسبق له في الإشارة ، وقد انفردوا على أن دلالة قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » على التفرقة بينهما دلالة عبارة مع أنها دلالة على اللام ، ومعه الآية التي معنا سبقت لبيان وجوب النفقة للوالدات على الأب للولد له ولم تسق لإفادة اختصاص الأب بالنسب .

على أن النسب إلى الأب دون الأم ، لأن النص أضاف الولد إليه بحرف اللام التي هي للملك ولا ملك للأب في الولد بالإجماع ، فيكون مختصاً به من حيث النسب ، والنسب لازم للمعنى الذي وضع له اللام فتكون دلالة إشارة ، ولأن هذا المعنى لم يسق الكلام لإفادته .

ويتبع ذلك أحكام منها : اختصاص الوالد بنفقة ولده لا يشاركه فيها أحد ، لأنه لم يشاركه أحد في نسبه .

ومنها : أن لوالد حق تملك مال ولده عند الحاجة إليه بدون عوض ، وقد جاء هذا الحكم صريحاً في حديث : « أنت ومالك لأبيك » .

فهذه الأحكام ثابتة بطريق الإشارة لأنها لوازم لم يسق النص لإفادتها .

ومن أمثلة الأشارة الخفية التي يتوقف إدراكها على زيادة التأمل ودقة

الفهم قوله تعالى : « ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً وحمله وفصاله ثلاثون شهراً »^(١) مع قوله جل شأنه : « ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين »^(٢) فإن كل واحدة منها دلت بطريق العبارة على الوصية بالإحسان لوالدين وبيان فضل الأم وما تلاقيه من آلام في الحمل والرضاعة لأنها سيقت لذلك .

وحد مجموع الآيتين بطريق الإشارة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر حيث قدرت الأولى مدة الحمل والفصال بثلاثين شهراً ، وقدرت الثانية مسدة

(١) الأحكام - ١٥

(٢) القاموس - ١٤٠

الفصل بعامين ، وبطرح مدة انفصال من مجموع مدة الحمل والفصل يبقى للحمل ستة أشهر . وهي أقل مدة يتخلق فيها الجنين وتكمل أعضاؤه فيه .

فهذه الإشارة غامضة حيث خفيت على كبار الصحابة بينما تنبه لها عبد الله ابن عباس ولا أظهرها قبلوها منه بعد استحصانها .

وإذا كانت إشارة النص تدل على لازم المعنى اللغوي ويكتنفها القموض أحيانا فلا يستطيع كل أحد الوصول إليها ، بل هي قاصرة على أصحاب الملكات الفقهية الذين طال مرانهم وصفت قرائعهم وقويت فراستهم عكس عبارة النص فإن كل عارف باللغة ودقائقها يستطيع إدراك دلالتها .

الدال بالدلالة أو دلالة النص

هي اللفظ الدال على ثبوت حكم المنطوق به المسكوت عنه لاشتراكها في عللة يدرك العالم باللغة أنها مناط الحكم دون حاجة إلى اجتهد سواء كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المذكور أو مساويا له . بأن يردهن الشارع كلام يدل بلفظه على حكم لعله يعرفها العارف باللغة ، ويوجد شيء آخر سكت عنه النص يشترك مع المتصوص عليه في علته فيكون مدلولاً للفظ بواسطة تلك العللة فيثبت له الحكم الثابت للنصوص .

فهي دلالة لغوية^(١) دل اللفظ عليها بواسطة العللة المشتركة بين المتصوص

(١) يقول السرخسي في أصوله ج ١ ص ٢٤١ : فأما الثابت بدلالة النص فهو ما ليت بمنى النظم لغة لا استنباطا بالرأي ومثله في أصول فخر الإسلام ج ١ .

والمسكوت عنه ، ولما كان الحكم في هذه الدلالة يؤخذ من معنى النص لا من لفظه سماها البعض (دلالة الدلالة) ، كما سماها البعض (فحوى الخطاب) . لأن فحوى الكلام معناه الذي يرمي إليه ويقصد به ، كما سماها البعض (لحن الخطاب)

والشافعية يسمونها : مفهوم الموافقة ، لتوافق مدلول اللفظ في المسكوت عنه مع مدلوله في المنطوق ، وتسمية بعض الشافعية لها بالقياس الجلي لا تخلو من التساهل ، لأن العلة فيها تدرك باللغة ولا تحتاج إلى اجتهد ، أما علة القياس فلا تدرك إلا بالاجتهاد^(١) .

وأمثله ذلك كثيرة : منها قوله تعالى في شأن الوالدين : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريماً »^(٢) فهذا النص الكريم دل بعبارة على تحريم أن يقول الولد لوالديه « أف » ، وتحريم زجرهما بأي كلمة

(١) والفرق بينهما يرى جمهور الحنفية صحة إثبات الحدود والكفارات بدلالة النص دون القياس لأنه لا مدخل للرأي في إثباتها . حيث أن الحدود شرعت عقوبة جزاء على الجنابات التي هي أسبابها وفيها معنى الطهارة ، والكفارة شرعت ملاحية للآثام الحاصلة بارتكاب أسبابها وفيها معنى العقوبة والجزير ، ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الأجرام وما يصلح جزاء لها فلا يمكن إثباتها بالقياس الذي ميناه على الرأي ، بخلاف الدلالة فإن مينائها على الشيء الذي تضمنه النص لغة .

ولهذا خصوا التبع بالقياس المستتبط العلة الذي وقع الاختلاف فيه ، أما منصوص العلة فهو بمنزلة دلالة النص ، ولهذا اعترف بحجيته كثير من منسكرى حجية القياس . راجع شرح التلويحواشيه ص ٥٣٠ .

(٢) الأعراف - ٢٣

تدل عليه ، وهذا التحريم ليس لقوات اللفظ بل لما فيه من إنباء الوالدين وإعلامهما .

يفهم ذلك كله من يعرف اللغة فكان المقصود النهي عن الإنباء ، وهو موجود في أمور أخرى كثيرة كالشتم والضرب والحبس والتشهير بها بل هو فيها أشد مما ورد به النص فيقتادوا النص بمعناه وبشبه لها التحريم ثبوتاً أولياً لأن اللغة فيها أقوى مما في النصوص عليه .

ومنه قوله جل شانه : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت » (١) .

فقد حرمت الآية فيها حرمت بعبارتها زواج العمات والحالات وبنات الأخ وبنات الأخت ، ولم ترمض بعبارتها للجدات وبنات الأولاد ، ولما كانت علة التحريم هي القرابة النسبية القريبة المتضمنة للإعزاز والتكريم وهي موجودة في الجدات وبنات الأولاد ، بل هي فيهن أوفر مما في العمات والحالات وبنات الأخوة والأخوات ، فيدل النص بواسطة هذه العلة على تجريمهن بالطريق الأولى ، لأن تلك العلة لا يتوقف فهمها على الاجتهاد ، بل يعرفها كل من يعرف اللغة .

ومن أمثلتها قوله سبحانه : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نيراناً وسيصلون سميراً » (٢) فإنه يدل بعبارة على تحريم أكل أموال اليتيم ظلماً ، وعلة هذا التحريم هي إتلاف المال وتقسيمه على صاحبه

(١) النساء - ٧٣ .

(٢) النساء - ١٠ .

الماجز عن المحافظة عليه والدفاع عنه يفهم ذلك العارف باللغة ودلالة ألفاظها ،
وهذه العلة موجودة في أمور أخرى سكنت عنها النص كإحراقه وتبديده
والقتصير في المحافظة عليه فتكون حراماً كالأكل المتخصص عليه .

الدال بالاعتضاء أو اقتضاء النص

هو اللفظ الدال على لازم لمعناه يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته
شرعاً .

وسمي هذا اقتضاء لأن الاقتضاء معناه الطلب والاستدعاء ، وما يدل عليه
الكلام هنا يتطلبه ويستدعيه صدق الكلام أو صحته شرعاً .

مثال ما يتوقف عليه صدق الكلام شرعاً فيدل عليه الكلام ضرورة صدقه
قول رسول الله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه »
فهذه الأمور التي أخبر الرسول برفعها واقعة من الأمة والرسول صادق في خبره
لا محالة فلا بد لصدقه من تقدير شيء في الكلام يحقق صدقه كالأنثم أو الحكم
فيصير التقدير رفع عن أمتي أنثم الخطأ . الخ . وحينئذ تكون دلالة الكلام على
كلمة الأنثم من قبيل دلالة الاقتضاء وبها يصدق الكلام ويتفق مع الواقع (١) .

(١) ولما كان التقدير لأجل ضرورة صدق الكلام فيقتصر على ما تدفع به الضرورة فإذا
كان المقدم عاماً يكتفي منه بفرد فلو قدرنا حكم الخطأ اكتفي منه بالأخروي وهو الأنثم كما
ذهب إليه الحنفية ووافقه الغزالي في ذلك فيقول : لا عموم للمقتضي . والشافعية يلزمون إلى
عمومه ويترجح على ذلك أن من تكلم في صلاته خطأ أو نسياناً بطلت صلاته عند الحنفية قليلاً
كان الكلام أركثيراً . ولا يبطل عند الشافعية إذا كان الكلام قليلاً عملاً بعدم المقتضي .
كما يترجح عليه أيضاً من أكل خطأ أو مكرهاً وهو صائم فعليه القضاء عند الحنفية ولولا

ومثال ما يتوقف عليه صحة الكلام شرعا : فيجب تقديره ضرورة صحته الشرعية . قول القائل لمالك سيارة : هب هذه السيارة لفلان مني بألفين ، فإن هذا الكلام يقتضي البيع أولا ، لأن الإنسان لا يجب لغيره إلا ما يملكه ، فيقدر سبب الملك وهو البيع هنا بدلالة قوله بألفين .

والحكم الثابت بالاقضاء ثابت بظاهر اللفظ لا بالرأي كما في الأنواع الثلاثة السابقة. وإن كان أقل منها في القوة ، لأن الثابت بالأنواع الثلاثة ثابت لفة بلا ضرورة ، والثابت بالاقضاء ثابت بضرورة صدق الكلام أو صحته شرعا للمصلحة إلى إثبات الحكم وهو غير ثابت فيها وراء الضرورة .

ورود حديث في التناسي لوجب عليه القضاء ، والحديث هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم من أكل وشرب تناسيا « تم حل صومك فإنما أطعمك الله وسقاه » ولذلك قالوا : إنه ثابت استحسانا على خلاف القياس ، والشافعية يقولون : إن الخطيئة والكره لا قضاء عليها عملا بمعموم المتنضي وقيل على التناسي .

ولمن تقول للقائلين بمعموم المتنضي « ماذا تقولون في قوله تعالى : « ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله » للثبوت للحكم الدنيوي في القتل الخطأ ، وماذا تقولون في الحديث الذي رواه النسائي والترمذي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » وقصته كما يقول أبو قتادة : « ذكروا النبي صلى الله عليه وسلم نومهم عن الصلاة فقال : « إنه ليس في الترميز تفریط إنما التفریط في العبطة فإذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها » .

وبما يجب ملاحظته هنا أن متقدمي الحنفية هم الذين جعلوا هذا الحديث من المتنضي ، أما المتأخرون منهم فقد جعلوه من المحلوف وهو غير المتنضي ، وكان مقتضى ذلك أن يقولوا بمعمومه ولكنهم قدوا محرمه من جهة أخرى فقالوا : إن لفظ «حكم» من الاشتراك والمشاركة لا محرم له عند الحنفية كما قدمنا في باب المشترك .

ترتيب هذه الأنواع

وقد رتب الحنفية تلك الأنواع حسب قوة الدلالة وضعفها فقالوا : إن دلالة العبارة أقوى من دلالة الإشارة ، لأن العبارة تدل بنفسها على حكم مقصود من سوق النص ، والإشارة تدل على حكم غير مقصود من سوقه .

والإشارة أقوى من الدلالة ، لأن في الإشارة اللفظ يدل بنفسه وصيغته بدون واسطة ، وفي الدلالة اللفظ يدل بواسطة المعنى الذي شرع الحكم لأجله ، وما يدل بنفسه أقوى مما يدل بواسطة .

ودلالة النص أقوى من الاقتضاء ، لأن الثابت بالاقتضاء ثابت بالضرورة كما قلنا .

ولا يظهر لهذا التفاوت أثر في إثبات الحكم بها ، وإنما يظهر أثره عند وجود التمازح الظاهري بينها ، فإذا تمازحت الإشارة مع العبارة قدمت العبارة ، وهكذا بقية الأنواع .

مثال تمازح العبارة مع الإشارة قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى »^(١) مع قوله جل شأنه : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولمنه وأعد له عذاباً عظيماً »^(٢) فقد دل النص الأول بعبارة على

(١) البقرة - ١٧٨

(٢) النساء - ٩٣

وجوب القصاص في القتل العمد ، ودل الثاني بإشارته على أنه لا قصاص عليه ، لأنه دل بمبارته على أن جزاءه أخروي من الخلود في النار وغضب الله عليه وإعداده له العذاب العظيم واقتصر على ذلك ، والاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر ، فاقصره على العقوبة الأخروية يفيد بإشارته إلى أنه لا جزاء عليه في الدنيا ، فتعارض الإيتان^(١) عبارة الأولى القنينة للعقوبة الدنيوية ، وإشارة الثانية النافية لها فتقدم الأولى لقوتها .

ومنه قالوه في التعارض بين قوله تعالى : ودع على المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، فإنه دل بطريق الإشارة على أن الأب مقدم في حق الاتفاق من مال الابن على من سواه من لم يحق النفقة عليه بما في ذلك الأم ، فإن كان الولد لا يستطيع الاتفاق إلا على أحد أبويه قدم الأب على الأم .

وهذا يتعارض مع ما دل عليه الحديث الذي رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال : فمن أحق الناس بحسن صحابتي يا رسول الله ؟ فقال : « أمك » قال : ثم من ؟ قال : « أمك » قال : ثم من ؟ قال : « أمك » قال : ثم من ؟ قال : « أبوك » فإنه يدل بمبارته على أن الأم مقدمة في البر على الأب وهو عام يشتمل الاتفاق عليها فتكون الأم أولى بالنفقة من الأب عند عدم قدرة الولد على الاتفاق إلا على واحد منها وما عاجزان عن الكسب

(١) ويمكن أن يقال : إنه لا تعارض بينهما ، لأن الله بين عقوبة القتل الخطأ في الدنيا ولم يبين ذلك في آية أخرى ، ولما ذكر ذلك بين عقوبة قتل حدا في الآخرة ليفيد أن الخطأ لا عقوبة عليه في الآخرة ، ولم يبين عقوبته في الدنيا لأنها ذكرت في آية أخرى وهي آية القصاص .

والإنفاق على نفسها . وهو الرأي الراجح في المذهب الحنفي^(١) .

ومثال تعارض دلالة النص مع إهارة النص : أن الإمام الشافعي قال بوجود الكفارة في القتل العمد بدلالة النص في قوله تعالى : « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة » مبنياً ذلك بأنه إذا وجبت الكفارة في القتل الخطأ مع وجود العذر حيث لم يوجد فيه قصد القتل كان وجوبها في القتل العمد أولى لعدم العذر حيث وجد فيه قصد القتل .

والحنفية يذهبون إلى أن هذه الدلالة يعارضها الإشارة في قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً » فإنه يدل بطريق الإشارة على عدم وجوب الكفارة في القتل العمد ، لأنه يفهم من الاختصار في مقام البيان على هذا الجزء الحصر فيه فتعارضت الإشارة والدلالة فتقدم الإشارة لقوتها .

ولا يقال : إنه وجب القصاص بقوله تعالى : « كتب عليكم القصاص في القتل ... » الآية فلا حصر لأن الآية أفادت أن كل جزائه أخروي بمبارتها ، وأفادت بإشارتها عدم وجود غيره من كفارة أو قصاص ، لكن هذه الإشارة عارضتها الصراحة بالدلالة على وجوب القصاص وهي أقوى منها فثبت القصاص ، وعارضتها الدلالة في وجوب الكفارة وهي أضعف منها فلا تثبت^(٢) .

(١) ولم رايان آخران : أحسب أن الأب أولى ، وثانيهما أن ما بقي من الولد يقسم بين الأب والأم . . .

(٢) ويمكن أن يقال من ناحية أخرى : أن القتل الخطأ وجبت فيه الكفارة لتعذر أثر التكفير الذي ارتكبه حتى لا يكون عليه عقوبة في الآخرة . أما القتل العمد فصاحبه يستلزم في جهنم كما أخبرت الآية فاي فائدة من وجوب الكفارة ؟ .

هذا ولم يوجد مثال صحيح لتعارض بين دلالة الاقتضاء وغيرها من الدلالات
في النصوص الشرعية^(١) .

على أن الجملة الموجبة للكفارة في الخطأ لا تدرك بمجرد معرفة اللغة حتى تكون الدلالة
هنا من دلالة النص وإلا لأدركها كل من يعرف اللغة ولم يوجد فيها خلاف لما قيل إنها أخرى
في المسكوت من المنطوق .

(١) راجع التحرير يشرح التيسير وكشف الأسرار .

مسلك غير الحنفية في التقسيم

وهم الشافعية ومن وافقهم من المالكية والحنابلة

قسم هؤلاء دلالة الألفاظ على معانيها إلى قسمين : دلالة المنطوق ودلالة المقهوم .

فدلالة المنطوق هي : دلالة اللفظ على حكم ما ذكر في الكلام ونطق به . سواء كان هذا المسدلول كل المعنى الذي وضع له اللفظ أو جزؤه أو لازمه ، فهي قسم الدلالات الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام ، ولذلك قسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح .

فالصريح : هو دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له ولو بطريق التضمن ، وهو قريب^(١) من عبارة النص عند الحنفية .

(١) إنما قلنا إنه قريب من عبارة النص ولم نقل إنه يعاينها أو أنه حينها كما قال بعض الكتابين لأن عبارة النص عند الحنفية - كما قدمنا - هي اللفظ الدال على ما سيؤوله ولو تبعا سواء كان المدلول هو المعنى الموضوع له أو لازمه كما في دلالة قوله تعالى « وأحل الله البيع وحرم الربا » على نفي المجاللة بين البيع والربا وهو أمر لازم لحل البيع وحرمه الربا ولكنه لازم متأخر فهي أوسع دائرة من المنطوق الصريح عند غيرهم .

وغير الصريح : هو دلالة اللفظ على حكم بطريق الالتزام أي دلالة على
اللازم . وكان غير صريح لأن اللفظ لم يوضع له (١) .

وهذا اللازم قد يكون مقصوداً للتكلم باللفظ ، وقد لا يكون مقصوداً منه
فدلالاته على غير المقصود هو دلالة الإشارة عند الحنفية . وتقدمت أمثلته . في
إشارة النص .

ودلالاته على اللازم المقصود . إما أن يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته
عقلاً أو شرعاً أولاً ، فإن توقف عليه صدق الكلام أو صحته فهو دلالة الاقتضاء
عند الحنفية وإن كانوا زاعموا عليه ما يتوقف عليه صحته عقلاً وهو المسمى
بالمنطوق نحو قوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » فإنه يدل على عتوف تقديره
« فأفطر » ، وكذلك قوله جل شأنه « فاسأل القرية » أي أهل القرية
والثاني : وهو اللازم المقصود الذي لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته
ويسمونه دلالة الإيماء أو التنبية . وهي اقتران الوصف بحكم بحيث لو لم يكن
هو أو نظيره علة لكان الاقتران به بعبداً . نحو قوله تعالى : « الزانية والزاني
فاجلبوا كل واحد منهما مائة جلدة » فإنه يدل على أن الزنى علة لوجوب
الجلد ، وسمي هذا منطوقاً لأن المعنى فهم من دلالة اللفظ نطقاً .

ودلالة المفهوم : وهي دلالة اللفظ على حكم ما لم يذكر في الكلام ولم
ينطق به . وسمي هذا مفهوماً لأن الحكم فهم من اللفظ بواسطة شيء آخر
كملة الحكم أو انتقاء التقييد في المنطوق به .

(١) ولما فيه من الخفاء قال بعضهم : إنه من دلالة المفهوم لا المنطوق . . . واجمع
المنهاج للشيخاري .

ودلالة المفهوم نوعان : مفهوم الموافقة ، ومفهوم المخالفة .

مفهوم الموافقة : هو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه لاشتراكه مع المنطوق في علة الحكم التي تقوم بمجرد معرفة اللغة من غير احتياج إلى اجتهد . سواء كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق أو مساوياً له تبعاً لقوة العلة في المسكوت أو مساوئها لما في المنطوق .

ويسمى الأول بفحوى الخطاب ، والثانية بلحن الخطاب .

وبعض الشافعية يجعل ذلك من القياس ، ويسمونه القياس الجلي كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

ومفهوم الموافقة هو دلالة النص عند الحنفية . وأمثله تقدمت بنوعيهما .

وسمي مفهوم موافقة ، لأن حكم المسكوت عنه موافق لحكم المنطوق به .

وهذا متفق على صحبته بين الحنفية والشافعية وموافقيهم وإن اختلفوا في اسمه .

وإذا كان حجة ثبتت به الأحكام الشرعية كما ثبتت بالمنطوق لأن اللغة ناطقة بذلك .

فقد اتفقوا على تحريم ضرب الوالدين فهما من تحريم التأليف لهما ، كما فهما من تحريم أكل مال اليتيم تحريم إحراقه أو تبديده ، كما فهما من قول رسول الله ﷺ « من سرق عصا مسلم فطليه ردها » وجوب رد ما زاد عنها في القيمة .

مفهوم المخالفة : وهو دلالة اللفظ على انتفاء حكم المنطوق عن المسكوت

عنه لانتفاء قيد معتبر في ذلك الحكم . ويسمى دليل الخطاب لأن الخطاب هو الذي دل عليه بواسطة انتفاء القيد من الوصفية أو الشرطية وغيرها ..

ومفهوم المخالفة يتحقق إذا كان في الكلام ما يفيد تخصيص المنطوق بالحكم كالصفة والشرط والغاية والمعدد وغيرها ولتنوع القيد فيه تنوع إلى أنواع .

أنواع مفهوم المخالفة

مفهوم الصفة : وهو دلالة الكلام الموصوف بصفة على ثبوت نقيض حكم الموصوف لاختالي من تلك الصفة .

ولا يراد بالصفة هنا خصوص النعت النحوي ، بل هي أهم من ذلك فتشمل النعت نحو حديث : « في الغنم السائمة زكاة » ، والمضاف كرواية « في سائمة الغنم زكاة » ، وظرف الزمان نحو حديث : « من باع نخلا بعد أن تؤبر فغيرتها للبايع إلا أن يشرطها المبتاع » (١) .

ويشترط في الصفة التي لها مفهوم : أن تكون مخصصة كالأمثلة السابقة فإنها مخصصة للموصوف بنوع أو حال من أحواله ، فإن كانت كاشفة بمعنى أنها مبينة لحقيقة الموصوف كقوله تعالى : « إن الإنسان خلق هلوعاً إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً » فإنها كاشفة عن طبيعة الإنسان ، وكذلك إذا كانت للمدح أو للذم أو للتأكيد أو مفيدة أي فائدة غير تخصيص المذكور بالحكم لا يكون لها مفهوم .

(١) رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي .

ومن أمثلة الصفة المخصصة التي لها مفهوم عند القائلين به :

قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيما نكح من فتياتكم المؤمنات »^(١) فهذا النص يدل بمنطوقه على أن المسلم إذا لم يكن قادراً على الزواج بالحرائر يحل له الزواج بالإماء المؤمنات ، ويدل بمفهومه المخالف على أنه يحرم عليه الزواج بالإماء الكافرات عند عدم القدرة على زواج الحرائر لانتفاء الوصف فيه . عند الشافعية ومن وافقهم ومنها الحديث الذي رواه البخاري وأبو داود والنسائي وغيرهم في^(٢) الواحد يحل عرضه وعقوبته ، وفي رواية « مطل الغني ظلم » فإنه يدل بمنطوقه على أن بماطلة المدين القادر على الأداء يحل للدائن أن يتكلم في حقه بأن يقول : مطلني أو ظلمني ، وللقاضي عقوبته إذا رفع الأمر إليه .

ويدل بمفهومه المخالف على أن بماطلة المدين عاجز عن أداء ما عليه لا يبيح عرضه لدائنه ليتكلم فيه ، ولا تجوز عقوبته لانتفاء الوصف المبيح لذلك .

مفهوم الشرط : وهو دلالة الكلام المفيد لحكم معلق على شرط ثبوت نقيض هذا الحكم عند انعدام الشرط .

والمراد بالشرط هنا الشرط اللغوي - وهو ما دخل عليه أداة من أدوات الشرط كإنا وإذا - كقوله تعالى : « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضمن حملهن »^(٣) فإن هذه الآية تدل بمنطوقها على وجوب النفقة للممتدة إن كانت حاملاً ، وتدل بمفهومها المخالف على عدم وجوبها عند عدم الحمل لانتفاء الشرط الذي علق عليه الحكم في المتطوق عند القائلين بمفهوم المخالفة .

(١) النساء - ٢٥

(٢) له - مطلق وهو مدافعة وتمله في أداء الحق الذي عليه

(٣) الطلاق - ٦

مفهوم الغاية : وهو دلالة الكلام المتيد بغاية على انتفاء الحكم المستفاد منه وثبوت نقيضه لما بعد الغاية . مثل قوله تعالى : « وكلا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل » (١) . فهذا النص يدل بمنطوقه على إبادة الأكل والشرب في ليلتي رمضان إلى الفجر ويدل بمفهومه المخالف على نقيض هذا الحكم وهو حرمة الأكل والشرب بعد هذه الغاية . وهي طلوع الفجر بدلالة لفظ حتى التي تدل على أن ما بعدها غاية ونهاية لما قبلها .

كما يدل بمنطوقه على وجوب الصيام من طلوع الفجر إلى الليل الذي يبدأ بغروب الشمس ، ويدل بمفهومه المخالف على انتفاء هذا الوجوب بعد غروب الشمس . بدلالة لفظ إلى الدالة على أن ما بعدها غاية لما بعدها (٢) .

ومنه قوله جل شأنه : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » (٣) . فإن الآية تدل بمنطوقها على حرمة المطلقة ثلاثاً على مطلقها حتى تنزوج غيره ، كما تدل بمفهومها المخالف على حلها له بعد زواجها من غيره .

مفهوم المدد : وهو دلالة الكلام المتيد بمدد مخصوص على انتفاء الحكم عما وراء المدد وإثبات نقيضه له . كقوله تعالى : « والذين يرون المحسنات ثم

(١) البقرة - ١٨٧ .

(٢) يقول أبو الحسين البصري في كتابه للمتمدن ص ١٥٦ : « إن قوله تعالى « ثم أتموا الصيام إلى الليل » يجري مجرى أن يقول : « صوموا صوماً غليظاً وقيلته وأكثره وطرقه الليل لأن إلى موضعه الثانية والحد » ولو قال ذلك لنتج من وجوب الصيام بمدد جلي القليل .

(٣) البقرة - ٢٢٠ .

لم يأتوا بأربعة شهاداء فأجلدوهم ثمانين جلدة^(١١) فإن الآية دلت بمنطوقها على وجوب جلد الغاذف للمعصنات ثمانين جلدة ، ودلت بمفهومها المخالف على أن الزيادة على هذا لا تجوز ، وكذلك الاختصار على أقل منه^(١٢).

ومنه ما رواه أحمد والداودي عن رسول الله ﷺ أنه قال : « في خمس من

(١) النور - ٤

(٢) ولأبي الحسين البصري المتزلي في كتابه للمتمد من ١٥٧ تفصيل في التقييد بالمدد خُص منه إلى أن تعليق الحكم على المدد لا يدل على نفي ما زاد عليه أو نقص عنه ولا على إثبات ما زاد عليه أو نقص إلا باعتبار زائد وإليك خلاسته :

إنه لا يدل على نفي الحكم عن الزيادة لجواز أن يكون في تعليق فائدة سوى نفيه عن الزيادة ، وقد يدل على ثبوت الحكم في الزيادة من جهة الأولى كحديث « إذا بلغ الماء ثلثين لم يعمل خبثا » فعلم منه أن ما زاد عليها أولى بأن لا يعمل الخبث لأنت الثلثين موجودتان في الثلاث وزيادة . ولو حظر الله علينا جلد الزاني مائة لكان حظر ما زاد على المائة أولى لأن المائة موجودة في المائتين وزيادة . فأما إذا أباحنا جلد الزاني مائة جلدة أو أوجب علينا فإنه لا يدل على حكم ما زاد على ذلك لأنه ليس في اللفظ ذكر الزيادة ولا يقتضيه من جهة الأولى والفائدة .

وأما دلالة على حكم ما نقص عن المدد لأنه داخل تحته . فإن كانت الحكم إيجاباً فإنه يدل على وجوب ما نقص عنه لأنه داخل فيه . ويمنع الاختصار على ما دونه لأن الأمر قد أوجب استكمال المدد كما في حد الزنى والذف .

وإن كان الحكم للعق على المدد إباحة فإنه يدل على إباحتها ما دونه بما دخل تحتها ولا يدل على إباحتها ما دونه مما لم يدخل تحتها ، فلو أباح جلد الزاني مائة دل على إباحتها جلد خمسين لأنها داخل تحتها ، ولو أباح لنا استكمال الثلثين إذا رقت فيها نجاسة فإنه لا يدل =

الإبل شاة ، فإن تقييد وجوب الشاة بخمس من الإبل يدل بمفهومه المخالف على نفى وجوب الزكاة في الإبل إذا كانت أقل من خمس .

مفهوم اللقب : وهو دلالة الكلام الذي أضيف فيه الحكم إلى اسم جامد على انتفاء الحكم عن غيره .

والمراد باللقب هنا هو الاسم أعم من أن يكون لقباً أو اسم جنس كما لو قيل في الفئم زكاة ، فإنه يدل على وجوب الزكاة في الفئم ، ويدل بمفهومه على انتفاء الزكاة عن غير الفئم .

وهذا النوع من المفهوم المخالف لم يقل به إلا أقلية من القائلين بمفهوم المخالفة كالدهاقن والصيرفي من الشافعية وابن خويز مندهاد من المالكية .

ورفضة جمهور القائلين بحجية المفهوم المخالف ، لأن أساس اعتبارهم للمفهوم المخالف أن التقييد في الكلام لا يدل أن تكون له فائدة وإلا كان ذكره عبثاً ، فإن لم تظهر له فائدة جعلت فائدته انتفاء الحكم عند انتفائه ، وذكر اللقب في الكلام لا يحتاج إلى هذه الفائدة ، لأنه لو سقط من الكلام اختل ، فذكره محقق للفائدة وهي الحكم عليه فلا حاجة إلى اعتبار مفهوم له .

على إباحة الفelle التي وقع فيها نجاسة لأنها ليست داخلة تحت القلتين . وكذلك لو أباح الحكم بشهادة شاعدين لا يبيح الحكم بشهادة واحد .

وأما تطبيق المصطر بالمعد فإنه لا يدل على حكم ما دونه إلا من جهة الأولى ، فلو حظر علينا استعمال قلتين وقتت فيهما نجاسة لكان حظر قلة واحدة وقتت فيها نجاسة أولى ، ولو حظر علينا جلد الزاني مائة لم يطل على مظهر ما دونه ولا على إباحته بل هو موقوف على الدليل . فدل ذلك على أن تطبيق الحكم على المعد لا يدل على نفى ما زاد عليه أو نقص عنه ولا على إثبات ما زاد عليه أو نقص إلا باعتبار زائد .

وهذه المفاهيم ليست كلها في درجة واحدة عند القائلين بجمعية المفهوم بل تتفاوت في القوة . فبعضها أقوى من الآخر ، فأقواما مفهوم الغاية ، ثم الشرط ، ثم الصفة ، ثم العدد ، وثمرة هذا الاختلاف تظهر في الترجيح عند التعارض بينها .

ولهذا الاختلاف بينها في القوة وجدنا بعض النافين لمفهوم العدد يقول بمفهوم الصفة ، وبعض النافين لمفهوم الصفة يقول بمفهوم الشرط ، وبعض المنكرين لمفهوم الشرط يقول بمفهوم الغاية^(١) .

ولا ينبغي هنا تحقيق نسبة الآراء لأصحابها لأنه يشوبها الاضطراب في بعض الأنواع ، ويكتفينا القول المشهور وهو أن القائلين به جمهور الشافعية ، والنافين له جمهور الحنفية ، مع ملاحظة أن مفهوم الشرط والغاية والعدد كلها ترجع إلى الصفة معنى ، لأن المقصود من الصفة تخصيص المنطوق وهو حاصل في الكل . لذلك نجد أكثر الأدلة واردة على التقييد بصفة .

وإذا ثبت لم مفهوم الصفة ثبت بالتالي مفهومي الشرط والغاية لأنهما أقوى منه ، وعلى هذا الأساس نسوق الاستدلال لكل من الرايين .

(١) فمفهوم الصفة قال به جمهور المالكية والشافعية والحنابلة والأشعرى وجماعة من المعتزلة وبعض أهل اللغة وقتاد مطلقا للصفة وبعض المالكية والفرقي والامدى من الشافعية وبعض أهل اللغة والمعتزلة ، ولعل إمام الحرمين بين الوصف للتلب وغيره فجعله حجة في الأول « كفي القتم السامة زكاة » وغير حجة في الثاني « كفي القتم البيضاء زكاة » .

ومفهوم الشرط - قال به كل من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالكرخي من الحنفية وأبي الحسين البصري من المعتزلة .
ومفهوم الغاية - قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض للتكرين له كالفرقي وأبي بكر البقلاني .

وقيل سوق الأدلة نصح أمام القارئ الأمور الآتية وهي كلها
موضع وفاق :

١ - إن الكلام المقيد بوصف أو غاية أو شرط أو عديدل ينطوقه على ثبوت
الحكم المقيد بهذا القيد .

٢ - ورود القيد في الكلام لابد له من فائدة وإلا كان وروده عبثاً يمان
عنه كلام الشارع الحكيم، بل ويصان عنه كلام العقلاء من البشر .

٣ - إذا كان للقيد الذي قيد به حكم المنطوق فائدة أخرى غير انتفاء
الحكم عن المجرد من ذلك القيد لا يكون له مفهوم فلا يدل على انتفاء الحكم
عن المسكوت بل يكون حكم القيد ثابتاً للمجرد من القيد .

٤ - لا اعتبار للمفهوم فيما إذا وجد دليل خاص في المسكوت عنه يثبت له
حكماً غير حكم المنطوق ، كل هذه الأمور لا خلاف فيها ، وإنما الخلاف بينهم
فيما إذا لم تظهر للمجتهد فائدة أخرى للقيد غير نفي الحكم عن المجرد من
القيد وإثبات نقيض حكم المنطوق له هل تثبت هذه الفائدة ويكون الكلام
المقيد حينئذ دل على حكمين . أحدهما ينطوقه المقيد بذلك القيد ، وثانيها
بمفهومه وهو نقيض الأول للمجرد من القيد ، ويكون كل منهما حكماً شرعياً
ولا يحتاج المسكوت عنه إلى دليل آخر يثبت حكمه . وهذا قال جمهور
الشافعية ومن وافقهم .

أو أن الكلام دل على حكم واحد المقيد ، أما انتفاؤه عن المسكوت فبدليل
آخر إن وجد ، أو يرجع فيه إلى الأصل^(١) وهذا قال جمهور الحنفية .

(١) وهذا الأصل يختلف خدعم . فهم يرون حكم مفهومي الصفة والشرط إلى الأصل وهو

ومن هنا شرط القائلون بالمفهوم في اعتباره شرطين :

أحدهما : ألا يظهر التقيد فائدة أخرى غير نفي الحكم عن المسكوت عنه مما يشعر أن الحكم ليس مرتبطاً بهذا التقيد وأن التقيد كان لفرض آخر^(١) .
وثانيهما : ألا يعارض المفهوم ما هو أرجح منه كدلالة المنطوق أو المفهوم الموافق أو القياس الجلي ، لكنه إذا عارضه قياس خفي تعارض معه في الظاهر من المنحصر للشافعي .

→
العدم الأصلي بحكم الاستصحاب وإبقاء ما كان على ما كان ، وإننا أخرج للمنطوق من ذلك الحكم الأصلي لكان النطق بالصرح يخلقه فما سواه أبني على حاله إلا لبطل يدل على ثبوت لبس حكم المنطوق للمسكوت .

ويضيفون حكم ما بعد الغاية وما وراء المدد إلى الأصل الذي ترويه الشرع من العمومات وغيرها .

(١) حجوركم من هذه الأغراض :

١ - أن يكون المقصود منه الامتنان وإظهار فضل الله على خلقه كقوله تعالى : « وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً » النحل - ١٤ فإن وصف اللحم بالطري إنما جاء امتناناً من الله على عباده فلا يدل بغيره للشك في منع الأكل من السمك غير الطري .

٢ - أن يكون خرج مخرج الغالب فيكون المقصود منه موافقة ما عليه الغالب عند الناس كما في قوله تعالى : « وربكم فلاقي في حجورهم من نسائهم » النساء - ٢٣ ، فإن وصف الرقاب بكوفين في السجور لا يدل على العمل إذا لم يكن في السجور ، لأن هذا الوصف يجري على غالب ما عليه الناس . وهو أن زوج الأم يرعى بنتها ويقوم برعايتها .

٣ - أن يكون التفسير مما اعتاده الناس والتشبيح عليهم فيما جرى عليه التعامل بينهم كما في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أنفسنا مضاعفة » آل عمران - ١٣٠ ، فلا يدل على جواز الربا إذا لم يكن كذلك لأنه جاء التفسير من الربا الشائع عندهم ، ولأنه جاء جواباً لسؤال عن ربا الجاهلية فلا مفهوم له .

الإدلة

استدل القائلون بمفهوم المخالفة بما يلي :

أولاً : ما رواه مسلم وأبو داود من أن يعلي بن أمية قال لعمر بن الخطاب :
ما بالنا نقصر وقد أمنا فيها من قوله تعالى : « وإذا ضربت في الأرض فليس

على أن آية البقرة جاءت قاطعة في تحريم كل ربا وأعلنت الحرب على الرباين من الله
ورسوله .

ومنه قوله تعالى : « ولا تكرهوا فتيانكم على البيع إن أردن تصحناً » التور - ٣٣ ،
فإنه قصد به الجزع عما كانوا عليه فلا مفهوم له ، على أن الإكراه لا يتحقق إلا في حالة إرادة
الإمام للتحصن ، أما إذا لم يردن ذلك فلا يتحقق فيه إكراه .

٤ - أن يكون المقصود من المبالغة والتكثير كما في قوله تعالى : « استغفر لهم » لا استغفر لهم إن
تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » التوبة - ٨ ، فإن العدد هنا لا مفهوم له ، لأن الغرض من
ذكر السبعين الدلالة على المبالغة في اليأس وقطع الطمع في النيران لأنة مهما بالغ في الاستغفار
فلن يغفر الله لهم .

٥ - أن يكون المقصود منه بيان حالة مسئول عنها كما إذا سئل عن وجوب الزكاة في
الإبل السائمة فقال بناء على السؤال : « في الإبل السائمة زكاة » فرفضها بالسوم هنا لا يدل على
عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم .

٦ - أن تكون البلوى قد وقعت بالصفة المذكورة وما عدلها لم يشتهه على الناس فيلجأ
الخطاب بالصفة نحو قوله تعالى : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق » الإسراء - ٣٣ فإن الناس
لم يشتهروا في عدم حل القتل في غير هذه الحالة . وقد كان القتل للأولاد خشية الفقر فيما انتم
ميتاً حكم هذه الحالة .

عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا » فقال له : عجبت بما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ فقال : « صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » .

فقد فهم يعلي من الآية أن التقييد بالشرط يدل على انتفاء الحكم وهو القصر عند انتفائه ، فهم ذلك وهو العربي العارف بالأساليب العربية ودلالاتها على معانيها ، ولم ينكر عليه عمر هذا الفهم بل وافقه فقال له : عجبت بما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فأجابته : بأن هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته .

فهم يعلي ، وموافقة عمر له في هذا الفهم ، وسؤال النبي وجوابه يدل على أن اللغة التي نزل بها القرآن تفيد انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط الذي قيد به الحكم وهو معنى دلالة المفهوم المخالف .

ثانيا : إنه ثبت بالنقل عن أبي عبيد القاسم بن سلام الكوفي والشافعي وهما إمامان في اللغة أنها فهما من قول رسول الله ﷺ : « لِيّ الواجد يحمل عرضه وعقوبته » وقوله : « مطل الغني ظلم » أن لِيّ غير الواجد لا يحمل عرضه وعقوبته ، وأن بماطلة غير الغني ليست ظلماً ، ولولا أن هذا المعنى هو ما تفيد به اللغة ما فهماء ، ولما نقله عنهما الكثير من العلماء .

ثالثا : إن تقييد الحكم بوصف أو بغيره لا بد له من فائدة بالاتفاق ، فإذا لم تظهر له فائدة أخرى غير نفي الحكم عن المسكوت حمل عليه لتلايخا القيد من الفائدة^(١) .

(١) وفي هذا يقول الإمام الشافعي كما نقله إمام الحرمين في البرهان ص ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ إذا خصص الشارع موصوفاً بالذكر فلا شك أنه لا يحمل تخصيصه على رفاق من غير انتفاء قصد التخصيص ،

واحتيال وسجود فائدة أخرى مجرد احتمال لا يؤثر في دلالته على ذلك النفي لأن
الفرض أن المجتهد يدل أقصى ما في وسعه فلم يحيد غيرها ، ويكفي عدم وجدانه
غير هذه الفائدة لثبوت ظنه ، لأننا لا ندعي أنه يدل قطعاً على نفي الحكم عن
غير المقيد .

أما النافون لحجية مفهوم المخالفة : فقد اعتمدوا في تفهيم على أمرين :
أولهما : أن دعوى دلالة الكلام المقيد على نفي الحكم عن الخالي من القيد
أمر لقوي ولم يوجد ما يثبتته .

لأن طريق معرفة اللغة النقل لا النقل . والنقل لا يكفي فيه أخبار الآحاد
بل لابد من التواتر ، وهو غير متوفر في هذه المسألة بالاتفاق ، لأن نقلهم عن
أبي عبيد والشافعي ، فهو خبر آحاد لا تثبت به اللغة مع احتمال أنها قالوا ذلك
اجتهاداً . وهو الظاهر من العبارة المتقولة عنهما .

وفي احتمال آخر . وهو أن فهمها نشأ من أن الأصل حظر المرض

ولإجراء الكلام من غير تجريد القصد إليه يزوي بلوساط الناس فكيف يجب الخليفة . فإذا
تبين أنه إذا خصص فقد قصد إلى التخصيص ، فينبغي على ذلك وأن قصد الرسول صلى الله عليه
وسلم بيان الشرع أن يسكون عمولا على غرض صحيح إذ المقصود المري عن الأغراض
الصحيحة لا يلبق بمنصب رسول الله فإذا ثبت القصد واستدعاؤه غرضاً صحيحاً فليكن ذلك
الفرض آيلاً إلى مقتضى الشرع ، وإذا كان وقد انتصت جهات الاحتمالات في إنادة التخصيص
انحصر القول في أن تخصيص الشيء للوصف بالذكر يدل على أن الماري عنها حكمه بخلاف
حكم المتصف بها ، والذي يضد ذلك من طريق التمثيل أن الرجل إذا قال : السودان إذا
عطشوا لم يروهم إلا الماء عد ذلك من وكيك الكلام ، ومجبره ، وقيل لقائله لا معنى لذكر
السودان وتخصيصهم مع العلم بأن من عدلهم في منلهم « ٥١ » .

« العقوبة فلا تحمل إلا بدليل ، أو لأن غير الواجد معذور ولا يحمل عقوبة من له عذر .

وما روي عن أبي يعلى وعمر ليس نصاً في أنه موضوع للدلالة على ذلك لاحتمال أن فهمها نشأ من أن الأصل في الصلاة عدم القصر ، فجواز القصر منوط بخوف الفتنة من الكافرين ، فإذا انتفى الشرط عاد الحكم إلى الأصل وهو عدم القصر^(١) .

ومن هنا قال الكمال بن الهمام في تحريره - بعد أن رد على أدلة المشتبهين للمفهوم المخالف - والمول عليه في نفي المفهوم عدم ما يوجب .

وثانيهما : أنه إذا كان التقيد في الكلام لا بد له من فائدة وأن فائدة نفي الحكم عن المسكوت عنه الخالي من القيد لا يصار إليها إلا إذا انتفت جميع للفوائد الأخرى فلا يصار إليها في كلام الشارع لأن فوائد التقييد فيه كثيرة لا تحصى ، وعدم عثور المجتهد على فائدة غير نفي الحكم لا يدل على عدم الفائدة في الواقع ، فاحتمال وجود فائدة

(١) يقال لهم : إن قولكم إن الفلنة لا تثبت إلا بالتواتر غير مسلم لأن أكثر الفلنة نقل بطريق الأحاد ، ولذلك كان منها قطعي الثبوت وظني الثبوت ، وقولكم إنه يحتل أنها قالا ذلك اجتهدا مسلم ولا يطمز في دلالة المفهوم لأن دلالة ظنية والظن لا يوجد إلا مع الاحتمال ، وقولكم إن الفهم في حديث ١ لي الواحد (يحتل أن يكون نشأ من أن الأصل حظر العرض الخ إن سلم في هذا الحديث فلا يسلم في غيره . وقد تقدمت عبارة الإمام الشافعي وهي حاملة في كل مقيد . وكذلك يقال لم في الاحتمال فيما روي عن أبي يعلى وعمر إنه لا يمنع دلالة المفهوم الظنية . على أنه من تسمية أخرى لا يتفق مع منصب الظنية في قصر الصلاة فإنه عندهم حزمة لا رخصة استناداً إلى ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : وشرعت الصلاة ركعتين وركعتين ثم زدت في الحضر وأقرت في السر » .

أخرى قائم ، وما دام هذا الاحتمال قائماً فلا يصار إلى المفهوم ، فلا دلالة للكلام عليه .

ولهذا قصر المتأخرون نفي المفهوم المخالف على كلام الشارع ، أما كلام الناس في كتبهم ومعاملاتهم فله مفهوم معتبر^(١) ، لأن عدم الشعور على فائدة أخرى يدل على عدمها فيصار إلى نفي الحكم عن غير المقيد لتلاخي القيد في كلام الماقل عن فائده ، ولهذا شاع بين العلماء « إن مفاهيم الكتب حجة » .

هذا أم ما تمسك به الحنفية في فهم مفهوم المخالفة ، ولعلك ترى أن ما ساقوه لا يعتبر استدلالاً في الحقيقة ، بل هو رد وإبطال لما استدلت به المتبوتون ، وهذا هو المتفق مع منطق الاستدلال ، لأن الثاني للشيء يتمسك بالعدم فلا يطالب بالدليل ، أما مدعي الإثبات فهو الذي يطالب بالدليل .

مناقشة وترجيح

إذا رجعنا بهذه المسألة إلى ما قبل تأليف الأصول وعرفنا أن أصول الحنفية كانت استنباطية من الفروع التي نقلت لهم عن أئمتهم .

وجدنا أن الإمام أبا حنيفة لم يعمل بالمفهوم في بعض النصوص كما في قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طويلاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيما نكح من فتيانكم المؤمنات » حيث جوز التزوج بالأمة الكتابية وهو ترك المفهوم الوصف المخالف .

(١) كما صرح بذلك الكمال بن الهمام . التحرير بشرح التقرير والتنوير ج ١ ص ١٧٧

كالم يعمل بمفهوم الشرط في قوله تعالى : « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملن » فقال بوجوب النفقة المطلقة بائناً أثناء المدة مطلقاً حاملاً أو غير حامل . وغير ذلك من النصوص التي قيد الحكم فيها بقيد .

ولما وجد الحنفية ذلك قرروا أن المذهب الحنفي لا يعمل بمفهوم المخالفة ، ثم راحوا يردون على القائلين باعتباره ، وثار نزاع بينهم وبين الشافعية الذين نقلوا عن إمامهم القول به في صراحة ، ثم اشتد النزاع على مر الزمن وغلا كل فريق في تأييد ما ذهب إليه حتى أتوا بما لا يقيد في الاستدلال^(١) .

وإذا نظرنا نظرة إنصاف لهذه المسألة من أساسها يمكننا القول أن أباحنية لم يعتبر المفهوم المخالف في بعض النصوص لأنه وجد في المسكوت عنه أدلة أخرى أقوى من المفهوم المخالف ، فهو يرى أن مفهوم الوصف في آية «فتياتكم المؤمنات» يتعارض مع عبارة النص في قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » فإنها عامة تشمل الأماء المؤمنات والكتيبات ، وعبارة النص أقوى من المفهوم المخالف .

كما أن المفهوم في آية « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملن » عارضه قوله تعالى : « لينفق ذو سعة من سعته » وهو نص عام شامل للزوجات والمطلقات ، كما عارضه قوله جل شأنه : « لا تضربوهن من بيوتهن »

(١) مثل استدلال بعض الحنفية على نفي مفهوم الشرط بأنه لو كُتِبَ التتبيد بالشرط دالا على نفي الحكم من الخالي منه بإزالة إكراه الفتيات على البقاء إن لم يردن التحصن بقوله تعالى : « ولا تكرهوا فتيتكم على البقاء إن أردن تحصنًا » ولم يقل بذلك أحد ، وقد بينا أن هذا الشرط لا مفهوم له لأن الإكراه لا يتسحق إلا عند إرادة التحصن فالقيد جاء على ما كانوا يسمونه .

وقوله : « اسكتوهن من حيث سكتن من وجدكم » .

وهما عامان شاملان للطلقات رجعيًا أو باتنا ، وهذه النصوص تدل على إبقاء المنة على ما كانت عليه قبل الطلاق .

وسواء وافق المخالفون على هذا الاستدلال أو لم يوافقوا عليه فأبـ حنفية لم يبلغ المهور في تلك النصوص إلا لما رُضته ما هو أقوى منه ، وهذا موضع لا نزاع فيه كما قدمنا .

وإذا ما تجاوزنا هذا الأساس وانتقلنا إلى الاستدلال المباشر وجدنا ما تنازعوا أولاً في الوضع الثوري ، ثم انتقلوا إلى فائدة التخصيص هل هي موجودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت أو غير موجودة فيعمل بالمهور تحقيقاً لها .

وهنا تسأل النافين : إذا كان المنة لا يدل على نفي الحكم عن الغالي منه إذا لم يوجد للتقييد فائدة أخرى فلم قلتم إنه يدل عليه في كلام الناس ؟

فإن قالوا : إنه يدل عليه لغة . قلنا لهم : فلم أنكرتم أول الأمر دلالة الثورية لعدم النقل بالتواتر ؟

وإن قالوا : إنه يدل من جهة أن التقييد لا بد له من فائدة ، وحيث انتفت الفائدة الأخرى حمل على نفي الحكم . قلنا لهم : إن هذا عين ما ذهب إليه القائلون بالمهور ، فهم لم يدعوا أن هذا اللفظ وضع للدلالة على ذلك النفي وإلا لدل عليه في جميع صوره ، وإنما قالوا : إنه يدل على فائدة ما ، فإذا لم يوجد غير نفي الحكم عن المجرد حمل عليها حفظاً على فائدة التخصيص بالذكر كما جاء ذلك صريحاً في عبارة الإمام الشافعي السابقة « في الحاشية » .

وهي تتلخص : في أن الشارع إذا خصص حكماً بقيد فقد قصد التخصيص ، وهذا القصد يقتضي فرضاً صحيحاً ، وهذا الفرض ينبغي أن يكون بما يقتضيه

الشرع من بيان الأحكام ، فإذا اتفقت الاحتمالات في إفادة التخصيص انحصر القول في أن تخصيص الشيء الموصوف بالذكر يدل على أن العاري عنها حكمه بخلاف حكم المتصف بها .

وقولكم : إن الفوائد في كلام الشارع كثيرة لا تحصى فعدم وجدان المجتهد لها لا يدل على عدم وجودها في الواقع لا يفيدكم ، لأن المجتهد لا يكلف بالوصول إلى الواقع ، وإنما كلف ببذل أقصى ما في وسعه في البحث عن فائدة هذا التخصيص فإذا لم يجد غلب على ظنه عدم وجودها ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها .

فإذا لم تظهر له فائدة أخرى غير نفي الحكم ولم يعملها عليها كان التقيد خالياً من الفائدة .

وبهذا يترجح القول باعتبار المفهوم المخالف في الدائرة التي حددتها فيما سبق ، فإذا تعارض هنا المفهوم مع دليل آخر أقوى منه رجع عليه فينحصر العمل بمفهوم المخالفة في دائرة ضيقة .

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أمران :

أولهما : أن الذي يقرر أن الكلام له مفهوم مخالف هو الفقيه صاحب الملحة الفقهية لأنه هو الذي يستطيع البحث عن الفوائد الأخرى ويقرر وجود شيء منها في النص المتيد فلا مفهوم أو عدم وجوده فيثبت المفهوم ثم ينظر هل هناك دليل آخر يمارضه فلا يعمل به أولاً معارض فيعمل به .

وثانيهما : إذا كان مفهوم المخالفة معتبراً في كلام الناس باتفاق الفقهاء فتكون مفاعيم المقيدات في القوانين الوضعية معتبرة في نظرم في الدائرة التي

حدهما لاعتباره ، ويكون ذلك موكولا إلى أصحاب اللغات القانونية من الشراح والمطابقين .

مقاصد التشريع العامة

كل تشريع من التشريعات له مقاصده العامة التي قصد المشرع تحقيقها من تشريعه .

والفرض الأساسي من تشريعات الإسلام تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة يجلب المتافع لهم ودفع المضار عنهم وإخلاء المجتمع من المقاسد حتى يقوم الناس بوظيفة الخلافة في الأرض .

يدل لذلك الاستقراء فإن من يتتبع النصوص التشريعية في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ يجدها كلها تهدف إلى هذا الفرض الأسمى ، فما من فعل أمر به الشارع أو أذن فيه إلا وكان يترتب عليه نفع غالب ، وما من فعل نهى عنه إلا وكان يترتب عليه ضرر غالب .

يرشد إلى ذلك التميلات الكثيرة في القرآن والسنة .

ففي تعليل إرسال الرسول يقول خُيِّلَ شأنه : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين »^(١) ، ويقول في تعليل شرعية الصلاة : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر »^(٢) ، ويقول بعد تشريع الطهارة : « ما يريد الله ليجعل عليكم من

(١) الأنبياء : ١٠٧

(٢) المائدة : ٤٥

حوج ولكن يريد ليظهركم وليتم نعمته عليكم»^(١) ، ويقول في شأن الزكاة : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها »^(٢) ، وفي شأن الصيام : « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون »^(٣) ، وفي الحج : « ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام »^(٤) ، وفي شأن القصاص : « ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تفلحون »^(٥) .

ويقول في تعريم الخمر والميسر : إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون»^(٦) ، وفي شرعية القتال يقول : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً »^(٧) إلى غير ذلك من من التمليلات .

لكن الأفعال بنوعها ليست كلها في درجة واحدة ، ففيها ما يحقق أمراً لا تستقيم الحياة إلا به بحيث لو لم يكن لاضطربت الحياة ، وفيها ما هو أدنى من ذلك بحيث لو اختل لم تختل الحياة ولكنها تكون شاقة صعبة ، ومثلها ما هو أدنى من ذلك لا يترتب على عدمه خلل ولا مشقة ولكنه بوجوده يجعل الحياة وتكمل .

ومن هنا قسم العلماء المقاصد من التشريع إلى ثلاثة أقسام : ضرورية ، وحاجية ، وتحسينية .

(١) المائدة - ٤٦

(٢) التوبة - ١٠٣

(٣) البقرة - ١٨٣

(٤) الحج - ٢٨

(٥) البقرة - ١٧٩

(٦) المائدة - ٩١

(٧) الحج - ٤٠

فالضرورة : هي الأمور التي لابد منها لقيام الحياة العباد بحيث لو اختلفت كلها أو بعضها لاختل نظام حياتهم وعمتها الفوضى ، ولهذا لوحظت في كل ملة من الملل السابقة لأنه يتوقف عليها نظام العالم ولأنه لا يبقى النوع الإنساني مستقيم الحال إلا بها ، وهي خمسة : الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، وزاد بعضهم للعرض ، فعلى هذه الأمور يقوم أمر الدين والدنيا ، وبالحفاظ عليها تستقيم الحياة وينتظم المجتمع .

وحفظ هذه الأمور يكون بتشريع ما يوجدها أولاً ، ثم تشريع ما يكفل بقاها وصيانتها حتى لا تنعدم بموجودها أو تضيع ثمرتها المرجوة منها . فهي مراعاة من جانبي الوجود والعدم .

فإيجاد الدين : بوجوب الإيمان بالله ورسله وملائكته وكتبه واليوم الآخر ، والنطق بالشهادتين وأصول العبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج .

والمحافظة عليه : بوجوب الجهاد في سبيل الله ، وعقوبة الخارجين عليه والمرتدين والذين يصدون عنه بوقوفهم في سبيل الدعوة إليه ، والداعين إلى البدع وما نهي الزكاة ، وكذلك الحجر على المقتي الماجن الذي يحلل الحرام ويحرم الحلال ، وما شابه ذلك .

ولأيجاد النفس والنسل : شرع الزواج لتوالد وحرم الزنى واللواط .

وللمعافاة عليهما : أوجب الشارع تناول الضروري من طعام وشراب ولباس ، وأوجب القصاص على القاتل عمداً ، والدية والكفارة على من يقتل خطأ ، وعقوبة من يمتدئ على الأطراف ومن يرتكب الزنى .

ولحفظ العقل : أباح ما يزيد نشاطه وتزكيتة ، وحرم ما يفسده

أو يضعفه من المسكرات والمخدرات ، وأوجب العقوبة الزاجرة على من يتناولها .

ولأيجاد لئال : أوجب السمي والعمل ، ونهى عن التواكل والكسل ، وشرع أصول المعاملات كالبيع والإجارة^(١) ، وغيرها .

وللمحافظة عليه : حرم الاعتداء عليه بالسرقة والنصب والربا ، وكل ما هو أكل أموال الناس بالباطل من رشوة وغيرها ، وأوجب حد السرقة والحزابة وتعزير الغاصب ثم أوجب الضمان .

وللمحافظة على العرض : حرم القذف وإشاعة الفاحشة بين الناس ، وأوجب الحد على القاذف .

وتكون هذه الضروريات وافية بالفرض جاءت الشريعة مع أحكامها الأصلية بأحكام تكبيلية تعتبر كالتنمية لها بما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية .

فشرع مع الصلاة الأذان والإقامة وأداءها يجامعة لتكون أتم وأكمل .

(١) يرى الكمال بن الهمام في تحريره أن البيع والإجارة من الحاجيات . وإليك عبارته مع شرحه لتيسير .

« الحاجية وهي التي لم تصل إلى حد الضرورة شرعت الحاجة إليها نحو البيع للملك المدين ، والإجارة للملك للثمنه والسقاة كدفع الشجر إلى من يعمل فيه بجزء من ثمره ، فإن هذه الحاجيات لو لم تشرع لم يلزم فوات شيء من الضروريات الخمس إلا قليلا . كالاستتجار لإرضاع من لا مرضعة له وتربيته ، وشراء الطعام واللبس المعجز عن الاستقلال بالتسبب في وجودهما فاحتجج إلى دفع حاجة المحتاج إليها وهذه تسمى الحاجيات باعتبار الأغلب » اهـ

وشرع مع الزواج اعتبار الكفاءة وحسن الاختيار ليتحقق الوفاق ويتم السكن المقصود من الزواج ، وليكون النسل صالحاً ، فاظفر بذات الدين تربت يداك ، وإياكم وخضراء الدمن .

ولما حرم الزنى لحفظ النسل سد الطرق الموصلة إليه ، فحرم وسائله من النظر واللمس والحلوة بالأجنبية ، وليكون القصاص موصلاً إلى حفظ النفوس على أكمل وجه أوجب المأثلة فيه .

ولما حرم السكر لحفظ العقل حرم قليل الخمر ، وأوجب العقوبة بشره مع أنه لا يتزيل العقل لأن القليل يدعو إلى الكثير منها فسد بذلك مختلفي السكر كلها .

ولما أوجب ضمان مال الغير عند العدوان عليه أوجب المأثلة التامة أولاً ، فإن لم يتيسر وجبت المأثلة في القيمة .

والحاجيات : وهي الأمور التي تسهل للناس حياتهم وترفع الحرج والمشقة عنهم ، فإذا اختلت كلها أو بعضها وقعوا في الحرج ولحقهم المشقة دون أن يختل نظام حياتهم كما في اختلال الضروريات ، وهي في جملتها ترجع إلى تيسير التعامل بين الناس ، والترخيص بأحكام تخفف للشقات وترفع الحرج ، وإياحة ما لا غنى للإنسان عنه .

والمتنوع لأحكام الشريعة يحيد هذا النوع في العبادات والمعاملات والعادات والعقوبات .

فالرخص في العبادات كثيرة . كإياحة التيمم عند العجز عن استعمال الماء وجعل الأرض مسجداً ، وإياحة الفطر في رمضان للمسافر والمريض ، وقصر

الصلاة للمسافر ، وإباحة الصلاة من قعود لمن عجز عن القيام وإلإيه بالرأس لمن عجز عن الركوع والسجود .

وفي المعاملات : أباح السلم والمرايا والمساقاة والمزارعة مع أنها على خلاف القواعد ، وشرع الطلاق عند الحاجة إليه .

وفي المعادات : أباح الصيد ومينة البحر ، والتمتع بالطيبات من الرزق من مأكول ومشرب وملبس ومسكن .

وفي العقوبات : جعل ثلثي المتول المفوض عن القصاص إما في نظير الدية أو عيائنا ، وجعل الدية في القتل خطأ على المارقة .

ولهذا المقصود الحاجي مكمل لا يحقق الفرض المقصود منه على أكمل وجه إلا به .

من ذلك أنه لما شرع قصر الصلاة الرباعية أباح الجمع بين الصلاتين لتتم الرخصة الأصلية كما يرى بعض الأئمة ، ولما أباح تزويج الصغير والصغيرة شرط الكفاءة ومهر المثل في هذا الزواج ليؤدي مقصده على أتم وجه ، ولما أباح لهم التجارة والشركة أكمل ذلك بالنهي عن الفسح والتدليس والخيانة .

والتحصينات : وهي الأمور التي تجمل بها الحياة وتكمل ، وإذا فقدت لا يقتل من أجلها نظام الحياة كما في فقد الضروريات ، ولا يلحقهم حرج ولا مشقة في عيشهم كما في فقد الحاجيات ، بل تصير حياتهم غير طيبة تنكرها الفطر السليمة ، وتمسك في تقدير العقول السليمة .

وهي ترجع في جلتها إلى مكارم الأخلاق وعناصر المعادات ، وتراها في كل نوع من أنواع التشريعات .

ففي العبادات : شرع سبحانه الطهارة وسائر العورات ، وأمر بأخذ الزينة عند الصلاة « خفوا زينتكم عند كل مسجد » كما شرع التقرب إليه بنوافل الطاعات من صلاة وصيام وصدقات .

وفي المعاملات : منع من بيع النجاسات ، وفضل الماء والكلأ ، ونهي عن خطبة الإنسان على خطبة أخيه ، ويمنه على بيعه ، والمزايدة عليه في البيع مع عدم الرغبة في الشراء ، وأمر الأزواج بالإمساك بالمعروف أو التفريق بالإحسان .

وفي العادات : منع الإسراف والتقتير في الإنفاق « ولا تجعل يدك مفلوطة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً » وأرشد إلى آداب الأكل والشرب .

وفي العقوبات : نهي عن قتل النساء والأطفال والشيوخ والرهبان في الحرب ، كما نهي عن التشيل والفسخ .

ولهذه التحسينات أيضاً مكملات . كمنعوبات الطهارة ، وترك إبطال الأعمال التي يتقرب بها إلى الله « ولا تبطلوا أعمالكم » ، وأرشد إلى اختيار الطبيب من المال عند التصديق « ولا تيمموا الخيـث منه تنفقون ولستم بأكفـيـة إلا أن تفضوا فيه » وإخفاء الصدقة وما شاكل ذلك .

وهكذا نجد أحكام الشريعة كلها جاءت إما لحفظ شيء من الضروريات التي هي أساس العمران المروعة في كل ملة ، والتي لولاها لم تجد مصالح الدنيا على استقامة ولغات النجاة في الآخرة .

وإما لحفظ شيء من الحاجيات . كأنواع المعاملات التي لولا ورودها على

الضروريات لوقوع الناس في الضيق والحرج ، وإما لحفظ شيء من التحسينيات التي ترجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات ، وإما لتكميل نوع من هذه الأنواع الثلاثة بما يعين على تحققه على أكمل وجه .

ترتيب هذه الأنواع : وهذه الأنواع مرتبة على الوضع السابق . أهمها الضروريات بل هي أصلها ، لأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على تلك الأمور الخمسة بحيث لو اختلفت اختلف نظام الدنيا ولم يوجد النعم الأخرى .

وبلها الحاجيات لأن الحياة لا تنعدم بانعدامها ، ولا يختل أصل النظام باختلالها ، ولكنها تكون حياة شاقة فيها كثير من الحرج ، فالمحافظة عليها يرفع عن الناس المشقات ويدفع عنهم الحرج ، ويجعل الحياة سهلة ميسرة ، فتكون كالفروع الدائرة حول الضروريات ، ومن ثم اعتبرت مكملتها .

ويجىء بعد ذلك التحسينيات ، لأن الحياة لا تنعدم بانعدامها ، ولا يشق الحياة بدونها ، ولكنها تخاو من الجاهل والكفيل ، فهي بمثابة المكمل للترتين السابقتين .

فإذا تحققت هذه الأنواع كلها انتظمت الحياة على أكمل وجه ، فإذا اختلف شيء منها لم يشقق الكمال ولكن ، الخلل الذي يلحقها يتفاوت بتفاوت موضع الخلل .

فإذا انعدم الضروري أو اختلف انعدم ما بعده من الحاجي والتحسيني أو اختلف ، لأن انعدام الأصل أو اختلاله موجب لانعدام الفروع أو اختلاله ، ولأنها مع الضروري بنزلة الصفة من الموصوف ، وانعدام الموصوف معدم الصفة ، فإذا لم يوجد أصل القصاص لا توجد المائلة فيه ، وإذا لم يوجد أصل البيع لا يوجد

انعدام الجهالة أو الضرر فيه ، ولا يلزم من انعدام الحاجي والتحسيني انعدام الضروري ولكنه يوجد ناقصاً .

وعلى هذا تكون الأحكام المشروعة لحفظ الضروريات أم الأحكام ، ويلبها الأحكام المشروعة لتوفير الحاجيات لأنها كالكمال للضروري ، ثم تليها الأحكام المشروعة للتحسينيات .

ومن هنا وجبت المحافظة على الأنواع الثلاثة ما لم تتعارض مع بعضها ، فإذا كان في المحافظة على نوع منها إخلال بآخر جعل للضروري في المرتبة الأولى ثم الحاجي ثم التحسيني ، فلا يصح أن تراعي حكماً حاجياً إذا كان في ذلك إخلال بحكم ضروري ، لأن كل مرتبة من الحاجيات والتحسينيات تعتبر مكملتها لا هو أعلى منها ، فالحاجيات مكملتها للضروريات ، والتحسينيات مكملتها للحاجيات .

ومن شروط اعتبار التكملة في الشريعة ألا تمود مراعاتها على ما تكمله بالأبطال ، لأنها إذا أبطلت بطلت هي الأخرى ، لأنها كآقلنا بمنزلة الصفة مع الموصوف ، ولا يمكن اعتبار الصفة مع إلفاء اعتبار الموصوف .

وعلى هذا الأصل فرضت على المكلفين عبادات وتكاليف فيها نوع من المشقة محافظة على الدين ، ولم يراع دفع المشقة عنه ، لأن دفع المشقة أمر حاجي ، والمحافظة على الدين أمر ضروري .

وأببح أكل الميتة في حالة الضرورة . لأن النعم من تناولها أمر تحسيني ، وإحياء النفس ودفع الهلاك عنها أمر ضروري ، وأببح كشف العورة أثناء كشف الطبيب للضرورة أو الحاجة ، لأن ستر العورة من التحسينيات فلا يلتفت إليه عند تعارضه مع المحافظة على حياة البدن التي تصل إلى حد الضرورة أو الحاجة .

وأبيح ترك الوضوء أو الغسل بالماء إذا قربت على استعماله مرض أو زيادته ،
لأن الوضوء أو الغسل من التحسينيات ، والمحافظة على البدن من الضروريات .
وأبيحت للصلاة خلف أئمة الجور مع انتفاء العدالة ، لأن إقامة الجماعة
شعيرة من شعائر الدين ، والعدالة مكمل لها .

وأبيح البيع مع الفرر اليسير والجهالة اليسيرة ، لأن منع الفرر والجهالة
مكمل للمقد ، فلو اشترط نفي الفرر والجهالة مطلقاً لانسد باب البيع مع أنه
ضروري أو حاجي .

وأبيح للمريض أن يصلي قاعداً أو على حسب قدرته بالإيماء ، لأن إتمام
الأركان في الصلاة مكمل لضرورتها ، فإذا كان طلب الإتمام يؤدي إلى ترك
الصلاة سقط اعتباره .

ومما يلاحظ هنا : أن هذا الأصل كما يجري بين الأنواع الثلاثة يجري بين
الضروريات لأنها ليست في مرتبة واحدة .

فالمحافظة على الدين مقدمة على المحافظة على النفس وغيرها ، والمحافظة على
النفس مقدمة على المحافظة على العقل والمال ، وهكذا يراعى الأهم والأقوى
عند التعارض .

فإذا تعارض أمران ضروريان وكان أحدهما أقوى من الآخر اعتبر الأقوى ،
ولا يعتبر ما دونه .

ومن هنا فرض الجهاد محافظة على الدين وإن كان فيه شياخ بعض النفوس ،
لأن حفظ الدين أهم من حفظ النفس ، وأبيح شرب المسكر لمن أكره عليه أو
إضطر إليه محافظة على النفس ، لأن حفظها أهم من المحافظة على العقل .

وأبيح إتلاف مال الغير عند الإكراه عليه بالتهديد بالقتل أو بإتلاف عضو
منه ، لأن المحافظة على النفس أو أجزائها أهم من المحافظة على المال .

كلمة :

وإذا كان الشارع قد سار في تشريعه على تلك القاعدة في الترتيب بين المقاصد الثلاثة ومكملاتها وجب على المجتهد الذي يستنبط الأحكام من أدلتها مراعاة هذا الترتيب عندما تتعارض أمامه الأدلة ، فيقدم ما يوصل إلى المقصد الأهم فيقدم ما يوصل إلى المحافظة على أمر ضروري على ما يوصل إلى أمر حاجي ، وما يوصل إلى أمر حاجي على ما يوصل إلى أمر تحسيني أو مكمل له .

وكذلك إذا لم يجد دليلاً من الأدلة السابقة في واقعة من الوقائع لجأ إلى مقاصد الشريعة وعلى ضوءها يستطيع معرفة حكم الله فيها .

تعارض الألة^(١)

للتعارض والمعارضة في اللغة : المقابلة على سبيل الممانعة. يقال : عرض له كذا إذا منعه عما قصده ، ومن هنا سمى السحاب عارضاً في قوله تعالى: « هذا عارض ممطرنا » لأنه يمنع ضوء الشمس من الوصول إلى الأرض .

وفي الاصطلاح : تقابل الدليلين المتساويين على سبيل التامع . بمعنى أنه يقتضي لكل من الدليلين في محل واحد وزمن واحد حكماً يخالف ما يقتضيه الآخر .

فقد بالتساويين لتحقيق المقابلة بينهما . إذ الضميف لا يقابل القوى للجميع القوى عليه ، فلحديث المشهور لا يقابل المتواتر ، وغير الأحاد لا يقابل المشهور .

(١) من مراجع هذا البحث . أصول الفروع ج ٢ . المستصفى فقهي ج ٢ ، الأحكام للامدي ج ٣ ، التتميد لأبي الحسين المصري للماتل ، التوضيح بمجاشية للتوزيع ج ٢ ، التحرير بشرحه للتحرير والتيسير ، مسلم الثبوت ج ٢ ، التناجج بشرح الأنصاري ج ٣ ، المرأة بمجاشية الأرميني ، شرح للنار لابن مالك بمجاشية ، تنقيح الفصول للقرافي ، المرافعات للشافعي ج ٤ ، وروضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة الحنبلي .

وتفيد في محل لأنها لو كانتا في محلين لا يوجد تعارض ، وكذلك لو كانتا في محل واحد في زمنين مختلفين .

والتعارض بهذا المعنى غير واقع في الأدلة الشرعية لأنه جمع بين متناقضين ، وهو محال على الشارع الحكيم المحيط علمه بكل شيء ، لأنه أمانة المميز تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وإنما المراد منه هنا التعارض الظاهري في نظر المجتهد المستنبط للأحكام من أدلتها قبل معرفة الناسخ والمنسوخ من الدليلين ، أو قبل أن يظهر له رجحان أحدهما على الآخر أو إمكان الجمع بينهما .

فهو يحكم في باهية الأمر بالتعارض قبل البحث ، وبعد بحثه وتأمله يزول هذا التعارض غالباً .

ولذلك عبر بعض الأصوليين عن التعارض المراد لهم بقوله : « وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ ، لأن الناسخ يكون متأخراً عن المنسوخ فلا تعارض بينهما ، فإذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتأخر يقع التعارض بينهما ظاهراً » (١) .

وإذا كان التعارض المراد هنا هو الظاهري قبل البحث فلا مانع من وقوعه في نظر المجتهد بين أنواع الأدلة ، فيقع بين الظاهريين ، والظنيين ، والقضائيين ، وإذا كان الدليلان من نوع واحد . كآيتين أو حديثين أو قياسين ، فإذا بحث وتبين له عدم تساويهما بالذات اتفق التعارض من أول الأمر وعمل بالقوى منها .

(١) الثار بشرح ابن ملك ص ٦٦٦

وإن تبين له تساويها بالذات ثبت عنده تعارضها ولزمه البحث عما يدفع هذا التعارض من الأمور الآتية بيانها .

ومن هنا اضطر الأصوليون الباحثون في الألة إلى الكلام عن إلتعارض . معناه وشروطه وطرق دفعه . ومنها الترجيح ، ولذلك يمتون بعضهم هذا البحث بـ « التعارض والترجيح » .

شروط التتعارض :

ولوقوع التعارض في نظر المجتهد بين الدليلين لا بد من توافر الأمور الآتية :

١ - أن يتساوى الدليلان في القطعية والظنية من جهتي الثبوت والدلالة ، فلا تعارض بين قطعي وظني ولا بين نص وقياس .

٢ - أن يتساويا في قوة الدلالة بأن تكون دلالتها من نوع واحد كدلالة العبارة أو الإشارة أو المنطوق أو المفهوم ، فإن تفاوت أحدهما على الآخر في القوة فلا تعارض .

٣ - أن يتحدد محل الحكم وزمانه ، فإن اختلفت المحل أو الزمن فلا تعارض (١) .

(١) مثال اختلاف المحل ما روي أن رسول الله صل الله عليه وسلم سئل عن ميراث العمة والخال فقال : « لا شيء لهما » مع حديث آخر قال فيه « الخال وارث من لا وارث له » لأن محل الأول الثاني للميراث . العمة والخال ، ومحل الثاني للثبوت له . الخال .

ومثال اختلاف الزمن مع إفراد المحل قوله تعالى في سورة النور : « والذين هم من المحسنات »

وهذا بعد تضاد الحكمين الثابتين كاللحل والحسومة ، أو ثبوت الشيء وعدمه مثلا .

وقبل بيان طرق دفع التعارض تقدم أمثلة لهذا التعارض الظاهري . وهو يقع إما بين آيتين أو بين حديثين ، أو بين آية وحديث ، أو بين قياسين .

١ - مثال التعارض بين آيتين . تمارض قوله تعالى : **والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتريصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا** ، وقوله جل شأنه : **وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن** .

فالآية الأولى بظاهرها تقيد أن عدة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرة أيام مطلقا سواء كانت حاملا أو غير حامل ، والثانية تقيد أن عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة أو متوفى عنها زوجها ، فتعارضت الآيتان في المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا فجعلت كل واحدة لها حكما يخالف ما أثبتته الأخرى .

ومن هنا جاء الاختلاف في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ، فمن ثبت عنده تأخر الثانية عن الأولى جعلها ناسخة للأولى في موضع التعارض فجعل عدتها

ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجعلوهم ثلثين جلة » وقوله فيها : **« والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهاد إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين ، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين »** فإن الأولى توجب حد القذف حل من قذف زوجته لدخولها في عموم المحصنات بدليل قول رسول الله ﷺ **« لعل من أمة لا رمى زوجته بالرجم »** « لعنة الله على من رمى زوجته بالرجم » .

والثانية تنهى الحد عنه وتجعل بدله اللعان بالشهادات اللينة من الزوج والزوجة . فلا تعارض بينهما لاختلاف الزمن وفككت آية اللعان ناسخة لآية القذف فيما تعارضا لغيره وقذف الزوجات ومثل ذلك حل مخالفة الزوجة قبل الحيض وسرقتها عنده .

وضع الحمل سواء جاء بعد أربعة أشهر وعشرة أيام أو قبله ، ومن لم يثبت عنده ذلك جمع بينها بالعمل بها مما لأنه لا مرجح لأحدهما على الأخرى ، فقرر أن عدتها أبعده الأجلين . أجل وضع الحمل ، وأربعة أشهر وعشرة أيام .

٢ - مثال لتعارض بين حديثين . ما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال « إنما الربا في النسيئة » وحديث : « لا تيسموا الرب بالرب إلا سواء بسواء » فقد تعارض الحديثان في ربا الفضل بأن يبيع الشيء بجنسه متفاضلا حالا ، فالحديث الأول لا يحرمه ، والثاني يحرمه ، وبالأول قال ابن عباس ، والثاني أخذ جماهير الصحابة وقالوا : إن الحديث الأول جاء بناء على ما تعودوه .

ومثله تعارض حديث « الأم أحق بنفسها من وليها » ، وحديث « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل » فإن الأولى يفيد صحة تزويج المرأة نفسها ، والثاني يفيد بطلانه .

٣ - مثال تعارض آية مع حديث تعارض قوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » ، وحديث : « إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه ألا وصية لوارث » فإن الآية توجب الوصية للوالدين والأقربين ، والحديث ينمها فتعارضاً .

ولما كان الحديث متأخراً عن الآية لأن رسول الله قاله بعد نزول آيات الوارث قال جماهير الفقهاء إن وجوب الوصية الثابت بالآية منسوخ بهذا الحديث عند من يجوز نسخ القرآن بالسنة ، أو بآيات الوارث عند من لا يجوز ذلك . والحديث مشهور بل قال الإمام الشافعي إنه متواتر .

٤ - مثال تعارض قياسين . من المقرر في الفقه أن مرافق الأرض الزراعية من الترتيب والمجرى والصرف لا تدخل في بيعها إلا بالنقص عليها في العقد ، وأنها

تدخل في إجارة الأرض بدون نص عليها، ولما كان الوقف يشبه البيع من جهة أن كلا منهما يخرج الأرض عن ملك البائع والواقف، ويشبه الإجارة من جهة أن كلا منهما يرد على منفعة الأرض دون ملكية عينها، فكان مقتضى قياس الوقف على البيع عدم دخول المرافق إلا بالنص عليها، ومقتضى قياسه على الإجارة دخولها وإن لم ينص عليها فتعارض القياسان حيث يشب كل منهما نقيض ما يشبه الآخر، وبالتالي فيها وجد رجحان القياس على الإجارة لأن المقصود من الوقف تملك المنفعة للوقوف عليهم وهي لا توجد إلا إذا كانت المرافق تابعة للأرض الموقوفة فتدخل وإن لم ينص عليها، أما شبهه بالبيع فليس مقصوداً من الوقف، لأن الموقوف عليهم لا يكون عين المال الموقوف، فخرج الموقوف من ملك الواقف ليس مقصوداً؛ بل هو وسيلة إلى المقصود وهو ملك المنفعة على وجه التأيد.

طرق دفع التعارض :

للأصوليين في ذلك أكثر من طريقة، فلحنفية طريقة، والشافعية طريقة أخرى تختلفان في ترتيب الأمور التي يدفع بها التعارض، وسنكتفي هنا بذكر طريقة الحنفية فنقول :

إذا كان التعارض لا يتحقق إلا عند تساوى الدليلين بالذات في القطعية والظنية فلا تعارض إلا بين قطعيين أو ظنيين، أما إذا كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فلا يتحقق بينهما تعارض لأنه يجب العمل بالقطعي ولا حاجة إلى البحث بعد ذلك.

والتعارض المطلوب دفعه إما أن يكون بين نصين أو بين قياسين.

فإن كان بين نصين يتبع الخطوات التالية :

أولاً : البحث عن التاريخ ، فإن علم المتقدم والمتأخر كان متأخراً فاسخاً
للمتقدم إذا كانا متساويين في القوة بحيث يصح نسخ أحدهما بالآخر كآيتين أو
آية وحديث متواتر أو مشهور ، أو حديثين من أخبار الآحاد ، فإن تساوى في
العموم والخصوص كان النسخ كلياً ، أما إذا كان المتأخر هو الخاص فنسخ من
العام ما تعارض فيه ، وكذلك إذا كان بينها عموم وخصوص وجهي فنسخ المتأخر
من المتقدم ما تعارض فيه .

من ذلك تعارض آية البقرة المينة لعنة المرأة المتوفى عنها زوجها مع آية
سورة الطلاق المينة لعنة الحامل . كما ي بناء فيما سبق .

ومنه تعارض آية الغذف مع آية اللعان فيما يجب في قذف الزوجات .

ومنه نسخ وجوب الوصية للوالدين والأقربين بحديث لا وصية لوارث .

وهذا الحكم عام في تعارض القطعيين والظنيين .

ثانياً : إذا لم يعلم المجتهد التاريخ فإن كان التعارض بين قطعيين لا يستطيع
العمل بإحدهما لأن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ بيقين ، ولا يتصور ترجيح
أحدهما على الآخر ، وإنما الترجيح يكون بين الظنيين ، لأن الظنون تتفاوت
بالقوة ، وحينئذ يكون على المجتهد البحث عن دليل آخر .

وإن كان التعارض بين ظنيين ولم يعرف التاريخ بحث عن المرجح لأحدهما
على الآخر ، والمرجح هنا يكون بأمر خارج عن ذات الدليل ، لأنه لو كان في
ذات الدليل لم يتحقق التعارض الذي يقوم على التساوى بين الدليلين .

ومن هنا عرفوا الترجيح : بأن إظهار زيادة أحد المتأخرين على الآخر بما
لا يستقل لو انفرد . أي أنه يكون بأمر تابع مما يفيد المجتهد ظناً

غالباً بالرجحان .

والمرجحات كثيرة . منها نوع الدلالة لكل منهما . كترجيح الدال بالمباراة على الدال بالأشارة ، وما بالأشارة على ما بالدلالة أو الاقتضاء كما سبق .

ومنها قوة الظهور كترجيح المحكم والمنصر على النص كما تقدم

ومنها الترجيح من جهة الروي الحديث فيقدم رواية الفقيه على غير الفقيه ، ورواية الحافظ المشهور بالضبط على رواية من هو أقل منه .

وقد يكون الترجيح بتقديم النص الدال على التحريم على النص الدال على الإباحة ، كحديث « نهى عن أكل الضب » وما روى أنه ~~يحكي~~ رخص فيه .

وكما روى أنه نهى عن لحم الضبع ، وما روى عنه أنه أباحه ، فإننا نعلم أنها وجدت في زمانين ^(١) فيجعل الحاضر ناسخاً للبيح تقليلاً للتغيير ، لأنه لو جعل الحاضر متقدماً والمبيح متأخراً لزم عليه التغيير مرتين ، لأن الأصل في الأشياء الإباحة ، فلو تقدم الحظر كان تغييراً ، فإذا جاءت الإباحة تكراراً للتغيير ، بخلاف ما لم يجعلنا الإباحة سابقة لأنها تكون موافقة للأصل ، فإذا أتى الحاضر نسخها فيحصل التسخ من مرة واحدة ، ومن جهة ثانية أن الاحتياط يحل ترك المحرم أولى من فعل المباح .

ثالثاً : إذا لم يجد المرجح حاول الجمع بينهما ما أمكن كحمل المطلق على المقيد ، وحل العام على ما عدا الخاص كما قدمنا ، أو يحمل أحدهما على حكم الدنيا ، والاخر على حكم الآخرة فلا يتحد الحل فيها .

(١) شرح ابن مالك بحوثه ص ٦٧٩ وما بعدها

كما في آيتي اليمين في سورتي البقرة والمائدة ، فالأولى قوله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » ^(١) فإنها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب أي مقصودة ، فتحقق المؤاخذة في القموس ، وآية المائدة : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » ^(٢) فإنها تقتضي أن لا تتحقق المؤاخذة في القموس ، لأن الأيمان على نوعين . معقودة فيها مؤاخذة ، ولغو لا مؤاخذة فيها ، والقموس ليست بمعقودة فكانت لغواً ، لأن اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه ، وليس في القموس فائدة لليمين المشروعة ، لأنها شرعت لتحقيق البر ، ولا يتصور ذلك في القموس فكانت لغواً ، فتحقق المعارضة بين الآيتين في حق القموس ، فيتخلص منها بيان اختلاف الحكم . بأن يقال : المؤاخذة في آية البقرة مطلقة ، والمطلق ينصرف إلى الفرد الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الآخرة ، والمؤاخذة المنفية في آية المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا .

أو يحتمل أحدهما على حالة والاخر على حالة اخرى كما قال الحنفية في قوله تعالى : « يستلونك عن الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب المتواابين » ^(٣) .

فإن فيها قراءتين « حتى يطهرن » بالتخفيف ، « حتى يطهرن » بالتشديد ، فالأولى تقتضي حل القريان بانقطاع الدم سواء إنقطع لأكثر مدة الحيض أو

(١) البقرة - ٢٢٥

(٢) المائدة - ٨٩

(٣) البقرة - ٢٢٢

لأقلها، والقراءة بالتشديد تقتضي أن لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض بين القراءتين ، لكنه رفع باختلاف الحالتين بأن تحصل قراءة التخفيف على الانقطاع لأكثر مدة الحيض لأنه انقطاع ييقين ، وقراءة التشديد على أقل المدة لأن الانقطاع لا يثبت فيه ييقين فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال أو ما يقوم مقامه من مضي وقت صلاة^(١).

أو يجعل أحدهما على الحقيقة والاخر على المجاز : نحو قوله تعالى : « وآتوا اليتامى أموالهم ولا تبطلوا الخيث بالطيب »^(٢) مع قوله جل شأنه : « وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم »^(٣) فالآية الأولى توجب دفع مال اليتامى إليهم ، والثانية تطلب اختبارهم ولا توجب دفع المال إليهم إلا بعد البلوغ وإناس الرشد ، فوقع

(١) اعترض على ذلك : بأنه لو كان للراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لقوله أيضاً (قلنا طهرون) بالتخفيف أيضاً ، والفاق للقراء على تطهرون أي يتسلن يدل على أن الراد بقوله تعالى « حتى يطهرون » حتى يتسلن مطلقاً كما قال به مالك والشافعي وأحمد وزفر وغيرهم ، أما على قراءة التشديد فحقيقة ، وأما على قراءة التخفيف فمجاز بإطلاق للزوم . على اللازم ضرورة لزوم الفصل عند الانقطاع ، وأوجب الحقيقة عن ذلك ، بأن الفعل يحويه يعني فعل تكبير وتطعم في صلت الله تعالى ، فيحصل عليه في قراءة التخفيف لما يلزم على تأخير حتى الزوج ورائي الحرمة إلى الاغتسال بعد العشرة من بطلان التتدبر الشرعي وجعل الطهر حياً ، على أن صاحب حين للمأتي قد نقل عن طبرسي وعلمه أن منتهى قرآن إلى أن صرن أهلاً للصلاة وبه كفت مدة التكليف . ممكننا قلنا . والواقع أن هذه تأويلات كلها على خلاف الظاهر والحق ما ذهب إليه الجمهور .

(٢) النساء - ٥ : ٦

(٣) النساء - ٥ : ٦

التعارض فيجمع بينهما بأن تحمل كلمة اليتامى في الأولى على المجاز . أي من كانوا يتامى ، وعبر عنهم باليتامى لحدث على سرعة النفع فور البلوغ ، ويراد بالثانية اليتامى حقيقة .

وأما : فإن لم يمكن الجمع بين النصين المتعارضين بأي وجهه من الوجوه السابقة ترك المجتهد الاستللال بهما إلى الاستدلال بما هو بعدهما في المرتبة .

فإن كان التعارض بين آيتين عدل عن الاستدلال بهما إلى السنة إن وجدت .

وقد مثل لذلك الحنفية بالتعارض بين قوله تعالى : « فاقروا ما تيسر من القرآن » ^(١) وقوله سبحانه : « وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا » ^(٢) فالأولى بمعمومها توجب القراءة على المتدنى ، والثانية تنفي وجوبها إذ كلاهما وردا في الصلاة عند عامة أهل التفسير فيصار إلى الحديث وهو ما رواه ابن ماجه عن جابر أن رسول الله ﷺ قال : « من كان له إمام فقرأه الأمام له قراءة » قالوا : وهذا الحديث وإن كان فيه راو ضعيف وهو جابر الجعفي إلا أنه تويج عليه وتصدت طرقه وله شواهد ، ويؤيده ما رواه مسلم عن رسول الله ﷺ أنه قال : « وإذا قرأ فأنصتوا » هكذا قالوا . ^(٣)

(١) الزمل - ٢٠

(٢) الأعراف - ٢٠٤

(٣) يرد على ذلك أن هذا الحديث معارض بما رواه الجماعة من أصحاب الكتب الستة وهو حديث « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » وفي رواية مسلم وأبي داود « لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب » وتأويل الحنفية له بأنه يحتمل أن يراد به قتي القضية فلا يمارض غير المتأمل . هذا التأويل يرد ما رواه ابن حبان أنه عليه الصلاة والسلام « أمر المؤمنين بقراءة فاتحة الكتاب » وما رواه الترمذي « لا تجزئ صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب »

وإذا كانت المعارضة بين حديثين ولم يوجد ما يدفعها بصر إلى أقوال الصحابة عند من يوجب العمل بأقوال الصحابة أو القياس إن لم يوجد قول الصحابي .

وقد مثلوا لهذا التعارض بما رواه النعمان بن بشير أن رسول الله ﷺ صلى صلاة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدة ، وما رواه النسائي عن عائشة رضي الله عنها أن الرسول صلى ركعتين بأربع سجدات ، فيتعارضان لأنها مختلفان في تعدد الركوع والقيام في كل ركعة ، ولم يوجد مرجح لأحدهما على الآخر فيصار إلى القياس ، وهو قياس صلاة الكسوف على سائر الصلوات في أن كل ركعة فيها ركوع واحد وقيام واحد^(١) .

فإن لم يوجد قياس عمل بالصلوة إن وجدت أو بالأصل المقرر في هذا الشيء وإبقاء ما كان على ما كان ، أي باستصحاب ما كان عليه حيث لا دليل ينقله من هذا الأصل .

تعارض الأقيسة :

وإذا تعارض قياسان كان على المجتهد البحث عن مرجح لأحدهما . كان تكون الامة منصوبة في أحدهما مستتبطة في الآخر فيقدم منصوص الامة ، أو كون الامة أحدهما جميعاً عليها ، أو كون أحدهما مقطوعاً فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع ، أو كون أحد القياسين موافقاً للأصول المتبعة في الشريعة ،

(١) لسنن جهور الفقهاء فميرا إلى أن صلاة الكسوف تصل ركعتين كل ركعة بركوعين وسجودين .

أو كون المقصود بأحد القياسين أمراً ضرورياً ، والمقصود بالآخر غير ضروري .

فإن لم يظهر للمجتهد رجحان أحد القياسين على الآخر عمل بأحدهما بعد أن يتحرى فيهما ويختار ما تطمئن نفسه إليه ، ولا يترك العمل بهما لأن أحد القياسين حق ، وكل منهما حجة في حق العمل أصاب المجتهد أو أخطأ ، هذا عند من يرى أن القياس آخر الأدلة .

وأما من يرى أن الأدلة لا تنتهي عند القياس فلا يلزم المجتهد بالعمل بأحد القياسين المتعارضين بل يتركهما وينتقل إلى المصلحة فيعمل بها إن وجدت ، أو يعمل بالمقاصد العامة ، فإن لم يجد شيئاً من ذلك عمل بالأصل وهو إبقاء ما كان على ما كان حيث لم يوجد دليل ينقله من هذا الأصل . والله أعلم .

النسخ^(١)

النسخ لغة يطلق على أحد أمرين : الأزالة والنقل . فمن الأول قولهم : نسخت الشمس الظل أي أزالته ، لأنه قد لا يحصل الظل في مكان آخر فيظن أنه انتقل إليه ، وقولهم : نسخت الريح آثار القدم أي أزالته .

ومن الثاني : وهو نقل الشيء وتحويلة من حالة إلى حالة أو من مكان إلى مكان ، ومنه قوله تعالى : « هذا كتابنا ينطق عليك بلحقنا إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » أي تنقله ، ومنه قولهم : نسخت الكتاب إذا نقلت ما فيه إلى كتاب آخر .

والأصوليين آراء ثلاثة في أي المعنيين حقيقة وفي أيهما مجاز ، فقول إنّه حقيقة في الأزالة مجاز في النقل ، ومعنى النسخ نقلاً لأن النقل أزال المتقول عن مكانه إلى غيره ، وأختاره أبو الحسين البصري في كتابه المستند .

(١) من مراجع هذا البحث . للشمس للزالي ج ١ . الأحكام للامدي ج ٣ . أصول السرخسي ج ٢ . أصول البزدي ج ٣ . الوقفات للشاطبي ج ٣ . الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج ٤ . التحرير للكمال بن لمام بشرح للتحرير والتجويد ج ٣ . التوضيح لمصدر الشريعة ج ٢ . مختصر للتبلي لابن الحاجب ج ٢ . المنهاج بشرح الأنسوي ج ٢ . مسلم الثبوت ج ١ . شرح المنار لابن مفلح بجولاشيه . إرشاد الفحول للشوكاني . المستند لأبي الحسين البصري ج ١ . اللغة والمصنف للخطيب البغدادي .

وقيل : إنه حقيقة في النقل مجاز في الأزالة عكس القول السابق ، واختاره
القفال الشافعي ، وهو ما صرح به الزمخشري في أساس البلاغة .

وقيل إنه مشترك بينهما . بمعنى أنه موضوع للقدر المشترك بين الأزالة
والنقل وهو الرفع ، واختاره الفزالي وغيره .

وفي الاصطلاح : اختلف الأصوليون في تعريفه .

فمنهم من عرفه : بأنه بيان انتهاء مدة الحكم الشرعي المطلق عن التوقيت
والتأييد بدليل شرعي متراج عنه .

ومنهم من عرفه : بأنه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عنه
على وجه لولاه لكأن ثابتاً .

ومنهم من عرفه : بأنه إزالة الحكم الشرعي الثابت بدليل شرعي متقدم
بدليل شرعي متراج عنه .

وهذا الاختلاف مبني على أت النسخ له جهتان : جهة بيان انتهاء مدة
الحكم المنسوخ ، وجهة رفع التكليف أو إزائته .

فهو في حق الله المشرع الأعظم بيان محض لانتهاج مدة الحكم الأول ليس
فيه معنى الرفع ، لأنه كان معلوماً له تعالى أنه ينتهي في وقت كذا بالناسخ ،
فكان النسخ بالنسبة إلى علمه تعالى ميئناً للعدة لا رافعاً لأن الرفع يقتضي
الثبوت والبقاء لولاه ، وههنا البقاء بالنسبة إلى علمه تعالى محال لأنه
خلاف معلومه .

وفي حق البشر رفع ، وليس المراد بالرفع رفع ذات الحكم لا في الماضي ،
لأن الواقع لا يرتفع ، ولا في المستقبل لأنه لم يثبت بعد فكيف يرفع ، وإنما

المراد زوال ورفع ما يظن من التعلق في المستقبل ، لأن الأصل في الحكم المشروع أنه يتعلق بأفعال المكلفين ويستمر ظن ذلك التعلق في عقولنا ، فلما جاء النسخ رفع هذا التعلق المظنون وأزاله .

وإذا كان النسخ جهتان . جهة البيان ، وجهة الرفع فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه ، غير أن تعريفه بالرفع أولى لأننا نعرف النسخ في مفهومنا .

الفرق بين النسخ والبداء .

إن النسخ رفع حكم شرعي معلوم مدته في سبحانه المحيط علمه بكل شيء .

أما البداء فهو ظهور الشيء بعد خفائه سواء كان هذا الشيء حسياً كما يقال : بدأ لنا سور المدينة إذا ظهر ، أو معنوياً كظهور رأي جديد بعد فكر وتأمل . وهذا مستحيل على الله ، وإنما يجوز في جانب العباد ، كما إذا أمر أمر بأمر في وقت معين ، ثم نهي عنه في ذلك الوقت فإنه تبين له أن ما أمر به قبيح ، أما إذا أمر بشيء ونهي عن شيء آخر ، أو أمر بشيء في وقت آخر فلا يكون بداء لأنه لم يظهر له ما كان خافياً عليه ، فبطل بذلك قول القائل : إن النسخ يدل على البداء أو على تعبد قبيح .

الفرق بين النسخ والتخصيص .

لما كان النسخ قد يشبه بالتخصيص في بعض صوره كما في نسخ بعض أفراد العام وتخصيصه من جهة أن الحكم فيهما يكون مقصوراً على بعض أفراد العام فرق الأصوليون بينهما من وجوه :

١ - أن النسخ يرد على العام والخاص ، أما التخصيص فلا يكون إلا للعام .

٢ - النسخ للعام قد يكون لكل أفراد ، وقد يكون لبعض أفراد ،
بمخلاف التخصيص فإنه لا يكون إلا لبعض أفراد .

٣ - النسخ رفع الحكم بعد نبوته . أي أن النسخ يخرج من اللفظ ما قصده به
الدلالة عليه ، ولهذا شرط فيه أن يكون متراجعا عن النسخ ، والتخصيص
بيان أن حكم العام من أول الأمر لم يرد به إلا بعض أفراد ، ولهذا شرط
الحنفية فيه أن يكون المخصص مقارنا للعام ، وشرط غيرهم أن يرد المخصص قبل
المعمل بالعام .

٤ - أن العام المنسوخ بعض أفراد يصبح قطعياً في دلالاته على الباقي بخلاف
العام الذي لحقه التخصيص فإن دلالاته على الباقي تكون ظنية .

٥ - أن النسخ لا يكون إلا بنس من الشارع قرآن أو سنة ، والتخصيص
يكون بهما ويغيرهما من الأدلة كالعمل والعرف والقياس .

حكم النسخ :

النسخ بالمعنى السابق جائز عقلاً ، لأنه لا يترتب عليه محال عقلي ، بل
هناك ما يقتضيه لأن الشيء قد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر ،
كالرفق بالصبي قد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر ، وبهذا
يبطل قول المانعين : إن ما طلبه طلبه لحسنه ، فلونهى عنه لأذى إلى أن يتقلب
الحسن قبيحاً وهو محال ، لأن الإحالة إنما تكون فيها لو اجتمع الأمر والنهي
على فعل واحد في زمن واحد ، والنسخ ليس كذلك .

وجائز شرعاً ، لأن الشرع لا يأتي بما يتناقى مع العقل ، ولأنه وقع بالفعل
في بعض الأحكام كما سيأتي في الأمثلة .

حكمة النسخ :

النسخ مشروع مراعاة لمصالح الناس في وقت الرسالة ، لأنهم كانوا في جاهلية تعمها القوضى التي لا حدود لها ، فاقتضت حكمة الشارع الحكيم ألا ينقلهم دفعة واحدة إلى ما يستقر عليه التشريع آخر الأمر ، بل سلك بهم طريق التدرج في التشريع بأن ينقلهم من حالة إلى حالة إلى أن تنبأ نفوسهم إلى تقبل حكمه النهائي فيأتي ذلك الحكم .

وفي هذا التدرج قد لا تكون الأحكام المتدرجة متعارضة ، بل تكون أحكاماً يسلم فيها الحكم السابق إلى ما بعده ، أو يكون خطوة تتبعها أخرى إلى أن يصل إلى الغاية ، فتكون الأحكام السابقة تمهيداً للحكم الأخير ، كما في تشريع الصلاة ، فقد شرعت أولاً ركعتين في الصدقة وركعتين في العشي ، ثم شرعت خمساً ركعتين وركعتين عند المغرب فقد كانت ثلاثاً ، ثم أقرت في السفر وزيدت في الحضر فجعلت أربعاً في الظهر والعصر والعشاء .

وكما في تحريم الخمر . فقد بين أولاً ما فيها من الإثم والنفع وأن أثمها أكبر من نفعها ، ثم منع قريان الصلاة في حالة السكر ، وهذا يقتضي تحريمها في أوقات متفرقة أثناء اليوم ، ثم جاء التحريم العام ، وكما في تحريم الربا بين أولاً ما في الصدقة من الخير وما في الربا من أنه لا يربو عند الله ، ثم بين أن الربا كان سبباً في تحريم بعض الطيبات على اليهود ، ثم نهي عن أكل الربا أضعافاً مضاعفة وهو ما كان شائعاً بينهم ، ثم جاء التحريم العام وإعلان الحرب على الرباين .

وقد تكون الأحكام المتدرجة متعارضة حكماً في النسخ ، فيشرع الحكم الملائم لحالهم أول الأمر ، فإذا ألقوا الخروج على ما توفوه جاء حكم آخر .

ولذلك نجد النسخ قد يكون من الأخف إلى الأشد. كما في عقوبة الزنى جملة
أولا الإيذاء بالقول للرجال ، والحبس في البيوت للنساء ، ثم نسخ ذلك إلى
الجلد لغير المحسن والرجم للمحسن ، وقد يكون من الأشد إلى الأخف. كما في
عدة المتوفي عنها زوجها جعلها أولا عاملاً كاملاً ، ثم أربعة أشهر
وعشرة أيام .

وكما في منع زيارة القبور لقرب عهدهم بالجمالية وعبادة الأصنام ، ثم جاء
الأذن لما فيها من تذكر الآخرة لارسخ الإيمان في قلوبهم ، كنت تهتكم عن
زيارة القبور ألا فزوروها فإنها تذكر الآخرة .

وكما في نهيهم عن وضع الأشرطة المباحة في الأوعية التي كانوا يضمون فيها
الخمر ، ثم أذن لهم في ذلك لما أخرجوا مع نهيهم عن شرب المسكر ، كنت
تهتكم عن الأشرطة في الطرود وإن طرفاً لا يحل شيئاً ولا يحرمه فاشربوا
فيما شئتم ولا تشربوا مسكراً ،^(١) .

وقد يكون الحكم الأول لاستمالة القلوب إلى هذا الدين الجديد كما في
مسألة القبلة .

لما هاجر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة لم يشأ الله أن يغبأ أهل
الكتاب من اليهود بخلاف ما عهدوه عن أنبيائهم من الصلاة إلى بيت المقدس
فأمر رسوله بالصلاة إلى بيت المقدس ليستميل قلوبهم ، وليبين لهم أن وجهة
الرسول كلها واحدة ، وأنه ليس مخالفاً لهم حتى تتبأ نفوسهم لقبول ما جاء به

(١) متى الأخبار بشرح نيل الأوطار ج ٨ ص ١٥٦

إذا ما تحولت القبلة إلى الكعبة التي هي أول بيت وضع للناس ، ول يظهر ما في علم الله بما تكنه نفوسهم ، وفي هذا يقول جل شأنه : « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول من ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم . قد نرى قلب وجبهك في السماء فلتولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » (١) .

عمل التنسخ :

والنسخ لا يكون في جميع الأحكام بل في الأحكام الشرعية التكليفية الجزئية التي تحتل الوجود والمعدم . أي تحتل كونها مشروعة أو غير مشروعة في نفسها في زمن النبوة ، بمعنى أن مصلحتها تتغير فتكون في وقت نافعة وفي آخر ضارة .

وعلى ذلك لا يدخل التنسخ الأحكام الآتية :

١ - الأحكام الكلية والمبادئ العامة . كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام ، وكل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ، وكل عمل ليس عليه أمرنا فهو باطل ، والبيئة على المعصية واليمين على من أنكر .

٢ - الأحكام التي لا تحتل علم التشريعية كالأحكام الأصلية المتعلقة بالمعتقد كالإيمان بالله وما خلقته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وأمهات

(١) البقرة ١٤٣ و ١٤٤ .

الفضائل كالعدل والصدق وأداء الأمانات ، ویر الوالدین ، والوفاء بالمهد ، وما شابه ذلك لأن حسننها لا یتغیر .

٣ - الأحكام التي لا تحتمل المشروعية . كالکفر وأصول الرزائل كالظلم والكذب والحیانة ، وعقوق الوالدین ، والقدر ، وما شاکل ذلك لأن قبضها لا یتغیر .

٤ - الأحكام التي لحق بها ما ینافی النسخ كالتأیید نصاً أو دلالة ، فالأول مثل « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » ، وتحريم زوجات الرسول « وما كان لکم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تتکفروا أزواجه من بعده أبدا » لأن التأیید يقتضي حسننها على الدوام ، والنسخ ینافیها ، والثاني كالأحكام التي لم یثبت نسخها في عصر الرسالة صراحة أو ضمناً فإنها مؤبدة لا تحتمل النسخ لأنه خاتم النبیین ولا نسخ إلا بلسان نبي ولا نبي بعده .

و كذلك الأحكام التي لحقها التوقیت ، لأن التوقیت بیان انتہام مدة الحكم فلا یظن أحد تعلقه بعد مدته حتى یحتاج إلى رافع یرفعه ، وزوال الحكم المؤقت بانتہاء وقته المحدد لا بالإباسة التي جاءت بعده وليس ذلك نسخاً .

شروط النسخ :

یشترط لنسخ عدة شروط بعضها متفق علیه ، وبعضها مختلف فیه .

فمن الشروط المتفق علیها :

١ - أن یكون المنسوخ حکماً شرعياً عملياً جزئياً ثبت بالقرآن أو بالسنة مطلقاً عن التأقیث أو التأیید على الأصح متقدماً فی النزول على الناسخ .

٢ - أن یكون الناسخ قولاً في القرآن أو السنة أو فعلاً من السنة متأخراً من المنسوخ .

ومن الشروط المختلف فيها :

١ - أن يكون للنسخ بدل أخف من المنسوخ أو مثله . شرط ذلك الظاهرية لظاهر الآية « ما تنسخ من آية أو تنسخها فات بخير منها أو مثلها » .

ولم يشترطه جماهير الفقهاء ، لأنه قد وقع النسخ إلى غير بدل ، كما في نسخ وجوب تقديم الصدقة قبل مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولأن حقيقة النسخ هي رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر ، ولأن مصلحة العباد قد تكون في رفع الحكم عنهم لا إلى بدل .

وأما نسخه إلى ما هو أشد منه فقد وقع أيضاً ، كما في نسخ عقوبة الزنى . نسخ الحبس والإيداء إلى الجلد والرجم ، ونسخ وجوب صوم عاشوراء بصوم رمضان ، ونسخ التخيير بين الصوم والفتداء إلى حتمية الصوم على رأي .

ولأن مصلحة العباد قد تكون في الأشد لكثرة ثوابه ، وعلى هذا لا تعارض بينه وبين الخيرية في الآية ، لأن خيرية الأخف في يسره ، وفي الأشد في كثرة ثوابه .

٢ - أن يكون النسخ بعد التمكن من الفعل ، والمراد به مضي زمن يسع الفعل للأمر به بعد وصول الأمر إلى المكلف . كان يؤمر بأربع ركعات في وقت بعينه ثم يدرك من ذلك ما يسع أربع ركعات شرط ذلك أكثر الفقهاء وعامة أهل الحديث ، لأن حكم النسخ بيان مدة للعمل بالبدن لأنه المقصود بالأمر والتهي لا مجرد الاعتقاد .

ولم يشترط ذلك جمهور الحنفية ، بل شرطوا أن يكون بعد التمكن من الاعتقاد ، لأن حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب أصلاً ، ولعمل البدن تبعاً ،

ولأن عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء^(١) .

وجوه النسخ :

١ - يجوز النسخ إلى غير بدل ، كما قالوا في نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ .

٢ - النسخ إلى بدل مساو . كنسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة .

٣ - النسخ إلى بدل أخف . كنسخ وجوب مصابرة الواحد من المسلمين العشرة من المشركين في الجهاد إلى وجوب لقاء الواحد للإثنين ، وكسخ العدة للتوفي عنها زوجها من الحول الكامل إلى أربعة أشهر وعشرة أيام .

٤ - النسخ إلى بدل أشد من المنسوخ ، كنسخ الكف عن الكفار بقوله تعالى : « ودع أذاًم »^(٢) بشرعية القتال ، وكسخ وجوب يوم صوم عاشوراء

(١) وهذا الخلاف لا يترتب عليه ثمرة عملية لأنه لا نسخ بعد عصر الرسالة . واختلافهم في مسائل تم فيها النسخ بالاتفاق ، وجاء الاختلاف في أنه كان قبل التمكن من العمل أو بعده ، والشروط يقول : إنها كانت بعد التمكن . بل بعد الامتثال بالفعل ، كما في نسخ تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول ، وأمر إبراهيم بليح ولده وغيرهما .

والثاني للشرط يقول : إنها كانت قبل التمكن .

وبالمثل هذا في الشرط الذي قبله وهو النسخ إلى بدل ، لأن النسخ تم في عصر الرسالة سواء كان إلى بدل أو لا إلى بدل . وقد اختلفوا في أسئلة منه فليح أن النسخ فيها إلى بدل بينها ألبتة آخرون .

(٢) الأحزاب ٤٨ .

يصوم رمضان ، وكسغ عقوبة الزنى التي كانت الإبداء والحبس في السيوب إلى الجلد أو للرجم .

٥ - قد يكون النسخ من الحظر إلى الأبدية - فقد حرم الله عليهم أول الأمر في شهر رمضان المباشرة للنساء بالليل بعد صلاة العشاء أو بعد النوم ، ثم أباحها لهم . فكان الرجل يباح له أن يأكل ويشرب وينكح ما بين المغرب وبين أن يسلي النعمة « العشاء » أو يرقد ، فإذا صلى النعمة أو رقد منع ذلك إلى مثلها من الليلة التالية ، فنسخ ذلك بقوله تعالى : « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ، لما تعرجوا ووقعوا فيها حظر عليهم خطأ أو نسيانا .

٦ - قد يكون النسخ سريعا وضمثيا : فالأول هو الذي يأتي التصريح به في دليل الحكم النسخ كما في قوله تعالى : « الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين » بعد قوله جل شأنه : « يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون » (١).

وكقوله صلى الله عليه وسلم « كنت نبيّكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنها تذكركم الآخرة » .

والنسخ الضمئي : هو ما لم يصرح به الشارع ولكنه يفهم ضمنا حينما يأتي نص بحكم مغاير لحكم سبقه في النزول وتطرد الجمع بينهما أو ترجيح دليل أحدهما على دليل الآخر فيفهم من ذلك أن المتأخر ناسخ للتقدم .

(١) الأنفال ٦٥ ، ٦٦ .

وهذا النسخ الضمني قد يكون كلياً بالنسبة لجميع المكلفين ، كما في نسخ عدة المتوفي زوجها من الحول الكامل إلى أربعة أشهر وعشرة أيام .

وقد يكون جزئياً بالنسبة لبعض من يشملهم الحكم السابق ، كما في عدة المتوفي عنها زوجها الحامل حيث جعل وضع الحمل ، وبقي من عداها تعدد بأربعة أشهر وعشرة أيام .

وكما في نسخ وجوب الجلد ثمانين بالنسبة لقذف الزوجات الثابت بعموم قوله تعالى : « والذين يرمسون المحصنات من النساء ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ... الآية » بآية الأمان وهي قوله تعالى : « والذين يرمون أزواجهن ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين والخامسة أن لمة الله عليه إن كان من الكاذبين » .

الأدلة التي ينسخ بعضها بعضاً

إذا كان النسخ لا يقع إلا في زمن الرسالة فلا يكون التناسخ والتسوخ إلا من كتاب أو سنة ، وهذا القدر يكاد يتفق عليه الفقهاء .

أما الأحكام : فلا يصلح أن يكون ناسخاً ولا منسوخاً ، لأن الإجماع لم يظهر كدليل كاشف عن الأسكام إلا بعد عصر الرسالة بعد ما انتهى زمن النسخ بانتفاء الوحي .

وأما قول فخر الإسلام : جاز نسخ الإجماع بالإجماع ، وما قيل في تفسيره : إنه أراد به أن الإجماع يتصور أن يكون لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينقصد إجماع ناسخ . هذا القول غير مسلم لأنه لو وقع إجماع على هذا التصوير لا يكون

نسخاً وإلا لجلستنا عصر النسخ مبتدأ إلى ما بعد عصر الوحي ولم يقل بذلك أحد .

ولأن النسخ رفع للحكم وإنهاء العمل به أبداً فلا يجوز العمل به بمفصله ، والإجماع الذي تغير بتغير المصلحة إن وجد فتاياً ما فيه أنه لا يجوز العمل بالإجماع السابق لتغير المصلحة التي كان يستند إليها ، وليس معنى ذلك أنه ألغى العمل به أبداً لجواز أن تتغير المصلحة فتعود المصلحة الأولى فيعود العمل بها بإجماع جديد .

أما القياس : فلا يصلح أن يكون ناسخاً لأنه رأي ، ولا قياس مع النص ، فالقياس لا وجود له إذا خالف النص فلا يصلح ناسخاً لنص من كتاب أو سنة ، وكذلك إذا عارضه قياس آخر ، فإن كان أحدهما أقوى من الآخر وجب العمل بالقياس القسوي ، وترك الضعيف حينئذ لا يكون نسخاً له بل لأنه ليس دليلاً صحيحاً .

وإن تساوى القياسان تخبر المجتهد في العمل بأحدهما بعد التحري ولا يكون ذلك نسخاً للآخر لأنه لا نسخ بالرأي ، ولأنه لا يتصور تقديم أحد القياسين وتأخر الآخر في الزمن حتى يجري فيه النسخ .

وإذا كانت كلمة الفقهاء متفقة على أن النسخ لا يكون إلا في الكتاب والسنة فهم متفقون أيضاً على أن الكتاب ينسخ الكتاب ، والسنة تنسخ السنة إذا تساوى الناسخ والمنسوخ في الثبوت والدلالة ، ولكنهم اختلفوا في نسخ أحدهما بالآخر .

فالإمام الشافعي يقول في رسالته : لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه ، وهكذا سنة رسول الله ﷺ لا ينسخها إلا سنته ، ومعنى هذا أن القرآن لا ينسخ السنة ، وأن السنة لا تنسخ القرآن .

ولم يوافق الشافعي - فيما نعلم - أحد في ذلك حتى أتباعه خالفوه وساروا مع الجمهور الذين ذهبوا إلى أن القرآن ينسخ السنة مطلقاً متواترة أو غير متواترة ، وأن السنة تنسخ القرآن إذا كانت متواترة لأنها حينئذ تساوى مع القرآن في قطعية الثبوت ، وزاد الحنفية على ذلك السنة المشهورة بإصطلاحهم ، لأنها تفيد علم الطمانينة وهو قريب من اليقين المستفاد من التواتر .

وذهب الظاهرية إلى أن السنة مطلقاً تنسخ الكتاب ، فهم يخالفون الجمهور في نسخ القرآن بأخبار الأحاد من السنة .

أما الشافعي فقد استدل لما ذهب إليه من عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالمكس بأدلة :

أولاً : بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » (١) .

فقد أسند الله سبحانه الأكيان ببطل النسخ إلى نفسه ، وما يأتي به سبحانه هو القرآن لا السنة ، وأنه جعل المأتي به بدلاً خيراً من المنسوخ أو مثلاً له ، والسنة ليست خيراً من القرآن ولا مثلاً له ، فاستبان أن السنة لا تنسخ القرآن .

ثانياً بقوله سبحانه : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » (٢) .

فهي تدل على أن السنة جعلت بياناً للقرآن ، فلو جاز نسخه بها لم تكن بياناً له بل رافعة له .

ثالثاً : بقوله تعالى : « وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا إئت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي » (١) .

فهذه الآية كما يقول الشافعي في الرسالة ص ١٠٧ : تدل على أنه لا ينسخ كتاب الله إلا بكتابه كما كان المبشرون لقضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه ولا يكون ذلك لأحد من خلقه .

ويمكن الجواب عن هذه الأدلة : بأن السنة وحى كالقرآن فهي مثله في إثبات الأحكام ، وإن خالفها في أنه يتجدد بتلاوته ، وحرمة مسه لغير الطاهر ، فهما متساويان في أن مصدرهما واحد « وما يتنطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » ، وإذا تساويا من هذه الناحية فلا مانع من أن ينسخ أحدهما الآخر ، والنسخ وإن كان رفعا للحكم في حقا فهو بيان لمدة انتهاء الحكم في حق المولى سبحانه ، ولا مانع يمنع من بيان ذلك بالسنة متى ثبت ثبوت القرآن أو قريبا منه .

وأما مسألة الخيرية والمثلية فلا يراد بها الخيرية في اللفظ لأن هذا لا يقول به أحد بالنسبة للسنة مع القرآن ، بل هي في الحكم بالنظر إلى المكلف في عاجله بالتخفيف ، وفي آجله بكثرة الثواب ، وإذا كان الأمر كذلك فأي مانع يمنع من أن تأتي السنة بحكم أخف أو أشد بما في القرآن أو بالعكس ؟

وما قيل في توجيه هذا الرأي من جهة المقول : لو نسخ الله سبحانه كلام

(١) يونس - ١٥

نبيه لتفر ذلك عنه وأوم أنه لم يرض بما سنه فبقال : إن ربه كذبه فشرع
حكماً على خلاف حكمه .

وهذا القول مردود لأن النسخ إنما يرفع الحكم بعد استقراره والعمل به ،
وذلك يمنع من هذا التوهم ، لأنه لو لم يرض بما سنه رسوله لم يُقر عليه أصلاً
على أنه لو تفر عنه لتفر عنه أن ينسخ سنته بسنة أخرى فيقال : إنه
يكذب نفسه .

وكذلك ما قيل في نسخ الكتاب بالسنة : إنه لو وقع لفتح باب الطعن في
الرسول فيقول قائل : إنه أول من خالف الكتاب الذي ادعى أنه مغزل عليه
فكيف يعتمد على قوله ؟ .

وهو مردود أيضاً بما سبق ، وبأنه وقع نسخ كل منهما بالآخر كما سيأتي
في استدلال الجمهور .

أما الجمهور فيستدلون على ملههم : بما وقع من نسخ القرآن بالسنة ،
والسنة بالقرآن ، فقد نسخ حبس الزانية في حق المحصنة بالقرآن ، وفي المحصنة
بالسنة وهو الرجم فإنه ثابت بالسنة ، ونسخت الوصية الواجبة الثابتة بالقرآن
بالسنة وهي حديث و ألا لا وصية لوارث ،^(١) عند جماهير الفقهاء ، وإذا
علمنا أن هذا الحديث مشهور لم يبلغ درجة التواتر فيصلح دليلاً للحنفية ، .
وكذلك نسخ التوجه إلى بيت المقدس وقد كان ثابتاً بالسنة لأنه لم ينزل فيه قرآن

(١) يمكن أن يقال من قبل الشافعي: إن أول الحديث يدل على أن النسخ هو آيات الموارث
« إن الله أدعى كل ذي حق حقه ألا وصية لوارث » كما روى عن ابن عباس .

بالتوجه إلى الكعبة الثابت بالقرآن بقوله تعالى : « قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » (١) .

وصكذلك نسخ حرمة الأكل والشرب والتمتع بالنساء بعد صلاة المشاء أو النوم في ليالي رمضان ، فقد كان الشخص إذا صلى المشاء أو نام حرم عليه كل ذلك ولو لم يكن أفطر قبلها ، وكان ذلك ثابتاً بالسنة إلى أن جاء عمر رضي الله عنه فأخبر الرسول صلى الله عليه وسلم : أنه واقع أهله بعد صلاة المشاء فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم : « ما كنت جديراً بذلك يا عمر ، فقام رجال واعترفوا بأنهم فعلوا مثل ما فعل ففزل قوله تعالى : « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم قالان بأشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل » (٢) .

فقد نسخت هذه الآية الخطر الذي كان ثابتاً بالسنة .

أما الظالمية الداهية إلى جواز نسخ القرآن بسنة الأحاد فقد استندوا إلى أنه وقع نسخ القرآن بأخبار الأحاد في قوله تعالى : « قل لا أجد في أوحى إلي محرماً على طاهم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم شخزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به » (٣) .

(٢) البقرة - ١٨٧

(١) البقرة - ١٤٤

(٣) الأنعام - ١٤٥

فالآية حصرت المحرمات في تلك الأصناف الأربعة وما عداها باق على الحل ، وقد نسخ من ذلك الحل أشياء بالسنة وهي أحاديث آحاد في النهي عن أكل كل ذي ناب من السباع وغلب من الطير .

والجواب عن ذلك : إنه لا نسخ في هذا الموضع ، لأن الآية حصرت المحرمات وقت نزولها في هذه الأربعة بدليل قوله : « فبما أوحى إلي » فبقي ما عداها على البراءة الأصلية ، وهي ليست حكماً شرعياً ، فرفعها فيما جاءت به الأحاديث لا يعتبر نسخاً لأنه رفع الحكم الشرعي .

وقد أجاب الأمام الشافعي عن هذا يجواب في غاية الحسن كما قال إمام الحرمين قال : « ليس المراد الحصر ، فإن الكفار لما حرموا ما أحل الله ، وأحلوا ما حرم الله ، وكانوا على المضادة والمعاداة ، جاءت الآية مناقضة لفرضهم فكانه قال : « لا حرام إلا ما أحلتموه من الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله ، ولا حلال إلا ما حرمتوه ، ويكون الكلام حينئذ فإلاً منزلة من يقول لك : لا تكلم اليوم زيداً ، فتقول له : لا أكلم اليوم إلا زيداً ، والفرض من ذلك المضادة والمعاداة لا التضييق والإثبات على الحقيقة ، ومفاده أنه ليس القصد ببيان حل ما وراء المذكورات . إذ القصد لإثبات التنعير للمذكورات لا لإثبات الحل لما عداها .

وقد قالوا أيضاً : إن حديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها نسخ عموم قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » وهو حديث آحاد .

والجواب أن هذا الحديث مشهور يمكن النسخ به والنزاع في النسخ بأخبار الآحاد ، وهذا يترجح رأي الجمهور وهو جواز نسخ أحدها بالآخر إذا كانا متساويين بعد ثبوت وقوع ذلك فيما قلناه من الأمثلة .

أنواع المنسوخ من الكتاب

يذكر الأصوليون تحت هذا العنوان أنواعاً ثلاثة :

١ - نسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى : « لكم دينكم ولي دين »^(١) وقوله جل شأنه : « ودع أدام »^(٢) فإنه أمر بقتالهم فنسخ حكم اليتين وبقيت تلاوتهما .

ومنه قوله سبحانه : « متاعا إلى الحول »^(٣) فإنه نسخ حكمها إلى أربعة أشهر وعشرة أيام .

ومنه وجوب الوصية المدلول بقوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين »^(٤) .

ومنه قوله تعالى : « واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت »^(٥) نسخ حكمها بقوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة »^(٦) .

(٢) الأحزاب - ٤٨

(٤) البقرة - ١٨٠

(٦) النور - ٢

(١) الكافرون - ٦

(٣) البقرة - ٢٤٠

(٥) النساء - ١٥

والحكمة في هذا واضحة لأن بقاء التلاوة وحدها فيه فائدة بقاء الإعجاز
الثابت لجميع آيات القرآن وأحكام التلاوة ، ومعرفة قاريخ تشريع الأحكام .

٢ - نسخ الحكم والتلاوة جميعاً . ومنه ما نسخ من القرآن في حياة الرسول
صلى الله عليه وسلم بالإنشاء حتى روي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة
البقرة (١) .

وقد قالوا : إن منه « عشر رضعات يحرم » وطريق ثبوت ذلك
مضطرب .

ونحن إذا رجعنا إلى قوله تعالى : « ما تنسخ من آية أو تنسخنا نأت بخير
منها أو مثلها » نجد هذه الآية صرحت بأمرين . النسخ والآنشاء فهما شيئان متقاربان ،
وكلاهما في النسخ الذي عرفوه بأنه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر ،
فهو لا يرد إلا على الحكم ، والآنشاء يرد على الأمرين معاً ، وإذا كان الله سبحانه
أنسى نبيه شيئاً بما أنزله فلا بحث لنا عنه ، ولا يدخل في النسخ الذي نتكلم عنه
فذكر الأصوليين له ليس إلا من باب استكمال الفروض العقلية فقط .

٣ - نسخ التلاوة دون الحكم ، وقد حاولوا التمثيل له بما روي أنه كان فيما
نزل من القرآن « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما » ويريدون بالشيخ المحسن
والشيخة المحسنة ، وما روي عن عائشة رضي الله عنها « خمس رضعات يحرم »
وكون ذلك مما نزل من القرآن أولاً في مجال النظر .

لأن سند الأول ، ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال : « لولا أن يقول
الناس زاد عمر في المصنف لأثبت في حاشيته الشيخ والشيخة إذا زنيا » وهو كما

(١) شرح المنار لابن مالك بحر الشفاء ٧٢١

يقول أبو الحسين البصري^(١) لو كان ذلك قرآنا في الحال أو كان قد نسخ لم يكن ليقول ذلك فقلنا أن ذلك سنة من النبي صلى الله عليه وسلم وأراد عمر أن يخبر بتأكده .

والثاني طريقه مضطرب أيضاً لأنه جاء في بعض رواياته : كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات بحرم ثم نسخن بخمس رضعات بحرم ، وتوفي رسول الله ومن فيما يقرأ من القرآن .

فقبول ذلك يؤدي إلى الظن في القرآن بأنه ضاع منه شيء ، ويرد هذا كذالة الله بحفظه ، وإجماع الأمة على أن القرآن الذي توفي رسول الله ﷺ عنده لم يضع منه حرف واحد .

وأبعد من هذا محاولة بعض الأصوليين لتمثيل لهذا النوع بالقراءة غير المتواترة . كقراءة عبد الله بن مسعود في كفاة اليمين (فصيام ثلاثة أيام «متتابعات») وقراءة سعد بن أبي وقاص (وله أخ أو أخت «من أم») لأن القراءة غير المتواترة لم تثبت قرآنيته حتى يقال : إنه نسخت تلاوتها ، لأن التلاوة فرع قرآنيته وهو غير ثابت بالالتحاق .

وإذا كانت الحكمة واضحة في نسخ الحكم دون التلاوة - كما قدمنا - فأي حكمة في نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ؟ ، وإذا كانت التلاوة نسخت فأين دليل الحكم بعد نسخ التلاوة ؟

فإن قيل إنه سنة رسول الله ، قلنا : ولِمَ لا يكون الدليل من الأول هو السنة ، وأي فائدة في تكلف القول بأنه نزل قرآن ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه ، وإذا كانت الآية نزلت لبيان الحكم والإعجاز بلفظها فليس من المعقول نسخ التلاوة وبقاء الحكم !

(١) المتمد ج ١ ص ٤٢٩

طرق معرفة النسخ

يعرف النسخ بطرق :

منها: النص الصريح على الرفع ، نحو حديث : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها فإنها ذكر الآخرة » وحديث « كنت أذنت لكم في نكاح المتمة ألا وإن الله حرمها إلى يوم القيامة » .

أو اشتغال النص على ما يرشد إلى الحكم للتأخر الناسخ كقوله تعالى : « الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين » .

ومنها : معرفة التاريخ مع التناهي بين الحكمين بأن يكون أحدهما نصياً للآخر ، ويعلم ذلك بقول ينهي بنفسه عن التقدم . كان يقول الصحابي : أبيع لنا هذا عام الحديبية ثم نهينا عنه عام الفتح .

أو قوله : كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مسته النار ، كما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه فإنه يفيد أن الوضوء مما مسته النار متقدم .

وأما قول الصحابي : كان هذا الحكم ثم نسخ . كقول عبد الله بن مسعود في التشهد : « التحيات الزاكيات » كان ذلك مرة ثم نسخ .

أو قوله : هذا نسخ هذا . نحو قولهم : إن خبر الماء من الماء نسخ بحديث التفاء الحثاين فيه اختلاف ، فالشافعية والمعتزلة لا يدل على النسخ لأنه يجوز أن يكون قالها اجتهداً .

والحنفية يشبّون النسخ به لأن الصحابي عدل ، فإذا أخبر بالنسخ يكون ذلك عن توقيف وسماع من الرسول ﷺ فيقبل.

ومنها : إجماع الصحابة على النسخ ، كإجماعهم على نسخ وجوب صوم عاشوراء بوجوب صوم رمضان ، وإجماعهم على نسخ النهي عن التمتع بالنساء في ليالي رمضان بمد صلاة المشاء أو التوم بقوله تعالى : « فالآن بأسروهن » .

وقد ثبت بإجماع الأمة على خلاف ما ورد به الخبر ، فيستدل به على أنه منسوخ ، لأن الأمة معصومة من أن تجتمع على خطأ كما ثبت عن رسول الله ﷺ .

والى هنا ينتهي - بحمد الله وتوفيقه - الجزء الأول ، وليه - بحسنة الله - الجزء الثاني في الأحكام والاجتهاد ، وأسأل المولى جل وعلا دوام التوفيق والسداد إنه على ما يشاء قدير ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

